MISIOLOGIE ORTODOXĂ
Volumul I
Manual pentru Facultățile de Teologie din Patriarhia Română

Colectivul de autori:

1. Pr. prof. dr. Valer Bel, Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea „Babeş-Bolyai”, Cluj-Napoca (Coordonator)
2. IPS Mitropolit prof. dr. Nifon Mihăiţă, Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea Valahia din Târgovişte
3. Pr. prof. dr. Gheorghe Petraru, Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza”, Iaşi
4. Pr. prof. dr. Aurel Pavel, Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea „Lucian Blaga”, Sibiu
5. Pr. prof. dr. Mihai Himcinschi, Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea „1 Decembrie”, Alba-Iulia
6. Pr. prof. dr. Cristinel Ioja, Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea „Aurel Vlaicu”, Arad
7. Pr. conf. dr. David Pestroiu, Facultatea de Teologie Ortodoxă „Iustinian Patriarhul”, Universitatea Bucureşti
8. Pr. conf. dr. Radu Petre Mureşan, Facultatea de Teologie Ortodoxă „Iustinian Patriarhul”, Universitatea Bucureşti
9. Pr. conf. dr. Cristian Sonea, Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea „Babeş-Bolyai”, Cluj-Napoca
10. Lect. dr. Ciprian Iulian Toroczkai, Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea „Lucian Blaga”, Sibiu
11. Diac. Conf. dr. Gelu Călina, Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea din Craiova.
12. Lect. dr. Paul Siladi, Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea „Babeş-Bolyai”, Cluj-Napoca

Cuprins

Cuvânt înainte 8
Capitolul I: Misiologie ortodoxă 10
1. Misiologia ca disciplină teologică (Pr. prof. dr. Gheorghe Petraru) 10
1.1. Definiţie, obiect, importanţă, actualitate 11
1.2. Terminologia misionară, relația *Misiologiei* cu celelalte discipline teologice 12
2. Istoria și perspectiva misiunii creștine ortodoxe (Pr. prof. dr. Gheorghe Petraru, Pr. conf. dr. Cristian Sonea) 19
2.1. Retrospectivă asupra misiunii creștine ortodoxe 19
2.1.1. Misiunea creştină în perioada post-apostolică 19
2.1.2. Misiunea creştină în perioada post-constantiniană 20
2.1.3. Misiunea creştină la popoarele slave 22
2.1.4. Misiunea creştină rusească 24
2.1.5. Misiunea creştină ortodoxă în contemporaneitate 27
2.2. Paradigme misionare în istoria creștinismului: paradigma misionară Ortodoxă, paradigma misionară Romano-Catolică, paradigma misionară Protestantă 29
2.2.1. Paradigma misionară Ortodoxă 30
2.2.2. Paradigma misionară Romano-Catolică 32
2.2.3. Paradigma misionară Protestantă 34
3. Etos misionar ortodox (Pr. prof. dr. Gheorghe Petraru, Lect. dr. Paul Siladi) 38
3.1. Natura misionară a Bisericii. Biserica locală și universală 38
3.2. Participarea întregii Biserici la misiune; misiune la modul lui Hristos; caracterul personal, existențial, ascetic și filantropic al credinței și misiunii ceștine ortodoxe 41
Capitolul II: Temeiurile biblice şi teologice ale misiunii creştine 45
4. Fundamentarea biblică a misiunii creştine (I) (Pr. conf. dr. Cristian Sonea) 45
4.1. Dimensiunea misionară a Revelaţiei Vechiului Testament 45
4.1. Teologia misionară în scrierile evangheliștilor sinoptici 46
4.1.1. Tipologia ucenicului lui Hristos (Marcu 1, 16-20), ca tipologie a misionarului 46
4.1.2. Asumarea Crucii sau ucenicia misionară (Marcu 8, 34) 47

4.1.3. Marea poruncă misionară (Matei 28, 18-20) 48
4.1.4. Programul misionar apostolic în scrierile Sfântului Evanghelist Luca 51
5. Fundamentarea biblică a misiunii creștine (II) (Pr. conf. dr. Cristian Sonea, Pr. prof. dr. Gheorghe Petraru) 55
5.1. Teologia misionară în scrierile ioaneice 55
5.1.1. Trimitera Fiului și a ucenicilor Lui la misiune în conformitate cu Evanghelia după Ioan 55
5.2. Repere ale teologiei misionare în epistolele Sfântului Apostol Pavel 57
5.2.1. Caracterul dinamic al misiunii creștine în lumina revelației Învierii 57
5.2.2. Zidirea Bisericii ca „trup al lui Hristos" (Efeseni 4), imperativ misionar .. 58
5.2.3. Strategia misionară a Sf. Apostol Pavel 59
6. Temeiurile teologice ale misiunii creştine: trinitar, hristologic, pnevmatologic şi eclesiologic (Pr. prof. dr. Valer Bel) 64
6.1. Sfânta Treime şi misiunea 64
6.2. Trimiterea Fiului şi caracterul hristologic al misiunii creştine 67
6.3. Trimiterea Duhului Sfânt, întemeierea Bisericii şi începutul misiunii creştine 71
6.4. Caracterul pnevmatologic şi ecclesiologic al misiunii creştine 72
7. Locul misiunii Bisericii în iconomia mântuirii (Pr. prof. dr. Valer Bel) 74
7.1. Motivul, scopul şi aspectele misiunii în relaţie cu lumea şi Împărăţia lui Dumnezeu 78
7.2. Aspectele misiunii creștine 79
Capitolul III: Exigenţele misiunii creştine 83
8. Propovăduirea Evangheliei și transmiterea dreptei credinţe în contextul Tradiţiei apostolice (Pr. prof. dr. Valer Bel) 83
8.1. Transmiterea credinței adevărate 86
9. Misiunea ca zidire a *trupului lui Hristos*, Biserica. Liturghie și misiune (Pr. prof. dr. Valer Bel) 94
9.1. Liturghie și misiune 98
10. Apostolatul mirenilor ca participare la întreita slujire a lui Hristos şi la însuşirile Bisericii (Pr. prof. dr. Valer Bel, Pr. conf. dr. Cristian Sonea) 105
10.1. Preoţia universală – fundamentul vocaţiei misionare a laicatului 105
10.2. Întreita slujire a lui Hristos în Biserică 106
10.3. Participarea mirenilor la slujirea profetică a lui Hristos 106
11.4. Participarea mirenilor la slujirea împărătească a lui Hristos 109
11.5. Participarea mirenilor la slujirea preoţească a lui Hristos 109
11.6. Participarea laicilor la zidirea trupului lui Hristos, Biserica 110

11.6.1. Zidirea întru unitatea de credinţă 111
11.6.2. Sfinţenia Bisericii şi desăvârşirea credincioşilror 112
11.6.3. Sobornicitate ca deschidere către întreaga lume 112
11.6.4. Apostolicitatea ca responsabilitate faţă de Tradiţie 113
11. Mărturia creştină prin sfinţenia vieţii: familia, monahismul, aghiografia (Pr. prof. dr. Valer Bel) 115
11.1. Familia 119
11.2. Monahismul 122
11.3. Aghiogiografia 126
12. Misiunea Bisericii Ortodoxe în postmodernitate: identitate, pluralism şi comuniune 129
13.1. Postmodernitate și postmodernism (Pr. conf. dr. Cristian Sonea) 129
13.2. Postmodernitatea, o realitate total nouă pentru Biserică 131
13.3. Identitatea proteică și identitatea creștină 132
13.4. Pluralismul postmodern 133
13.4.1. Reacția ortodoxă la pluralismul postmodern 134
13.5. Comunitatea și comuniunea în postmodernism 134
13.5.1. Comunitatea ca experiență 135
13.5.2. Comunitățile de interese și emoții 135
13.5.3. Comunitatea creștină în culturile postmoderne. Bisericile emergente 135
13.5.4. Biserica și comunitățile posmoderne 135
13. Diaspora – o nouă tipologie misionară (IPS Mitropolit prof. dr. Nifon Mihăiță) ... 138
13.1. O lume marcată de dialog şi colaborare 138
13.2. Diaspora – o nouă realitate misionară 139
13.3. Perspective canonice referitoare la realitatea diasporei 140
13.4. Limba liturgică în cultul comunităţilor din diaspora 143
13.5. Dialogul inter-creştin şi inter-religios – oportunitate misionară importantă a Ortodoxiei în diaspora 144
14. Educaţia creştină în dinamica misiunii. Misiunea creștină prin mass-media(Pr. conf. dr. Cristian Sonea, Lect. dr. Paul Siladi) 149
14.1. Educaţie religioasă confesională sau educaţie religioasă ecumenică? 149
14.1.1. Contextul legislativ şi specificul învăţământului teologic din România 149
14.1.2. Educaţia religioasă confesională și educaţia religioasă ecumenică 150
14.2. Misiunea creștină prin mass-media 152
14.2.1. Presa bisericească 152

14.2.2. Biserica în presa laică 154
14.2.3. Misiunea Bisericii în era Internetului. Rețelele de socializare 154
Capitolul IV: Evanghelie şi cultură. Biserica în societate 156
1. Problema inculturaţiei (Pr. prof. dr. Valer Bel) 156
1.1.Perspectivă istorică 156
1.2. Modele de inculturare în teologia apuseană 164
1.3. Raportul dintre Evanghelie şi cultură 168
2. Teologia Ortodoxă în cultura românească (IPS Mitropolit prof. dr. Nifon Mihăiță) 171
2.1 Teologie şi cultură în mântuirea omului 171
2.3. Cultura în misiunea Bisericii 172
2.4. Cultura în istoria bisericească 173
2.5. Cultura şi credinţa la români 174
2.6. Teologie ortodoxă şi cultură românească 175
3. Ortodoxia românească – punte între Orient şi Occident (IPS Mitropolit prof. dr. Nifon Mihăiță) 179
3.1 Specificul ambientului etnic, spiritual şi cultural românesc 179
3.2. Vocaţia mediatoare şi de slujire a Ortodoxiei româneşti 180
3.3. Rolul special al Ortodoxiei româneşti în aprofundarea dialogului ecumenic 181
4. Misiunea Bisericii în contextul secularizării, globalizării şi pluralismului (Pr. prof. dr. Cristinel Ioja) 186
4.1. Misiunea Bisericii în contextul secularizării 186
4.2. Misiunea Bisericii în contextul globalizării 188
4.3. Misiunea Bisericii în contextul pluralismului 191
5. Biserica în societate: solidaritatea Bisericii cu lumea, diaconia, misiunea profetică a Bisericii (Pr. prof. dr. Valer Bel) 195
5.1. Situația lumii de astăzi 195
5.2. Diaconia și misiunea profetică a Bisericii 198
6. Misiunea Bisericii în societatea românească contemporană (IPS Mitropolit prof. dr. Nifon Mihăiţă) 206
6.1. Particularităţile contextului misionar contemporan 206
6.2. Provocări contemporane ale misiunii Bisericii 207
6.3. Specificul misiunii ortodoxe în contemporaneitate 208
6.3. Misiunea ortodoxă în societatea românească – necesitate, responsabilitate şi continuitate istorică 211
7. Relaţia Bisericii cu statul din perspectivă misionară (Pr. prof. dr. Valer Bel, Diac. conf. dr. Gelu Călina) 214

7.1. Relația Bisericii cu Statul în perspectivă misionară în Tradiția ortodoxă 219
Capitolul V: Biserica Ortodoxă şi noile mişcări religioase(Pr. conf. dr. David Pestroiu; Pr. conf. dr. Radu Petre Mureşan) 226
8. Aspecte psiho-sociale ale mişcărilor religioase 226
8.1. Considerații generale 226
8.2. Dinamica Noilor Mișcări Religioase. Fenomenul banalizării harisme 226
8.3. Aderarea la un grup religios. Premisele și etapele convertirii 228
8.4. Disputa legată de „spălarea creierelor” 228
8.5. Impactul noilor mișcări religioase în societate 230
8.6. Limitele abordării socio-psihologice în studierea Noilor Mișcări Religioase 230
9. Noi mișcări religioase de factură sincretistă 232
9.1. Sincretismul. Caracteristici și tipologii 232
9.2. Sincretismul New Age 233
9.3. Channeling-ul în cadrul curentelor New Age 235
9.4. Reîncarnarea în cadrul curentelor New Age 236
10. Abateri de la dreapta credinţă în spaţiul românesc (I): grupări desprinse din Ortodoxie şi grupări cu tendințe centrifugale 239
10.1. Grupări desprinse din Ortodoxie (Schismatice) 239
10.1.1. Mişcarea anticalendaristică (Stiliştii) 239
10.1.2. Alte structuri pseudo-ortodoxe schismatice, anticalendariste: „Asociația Creștinilor Ortodocși Tradiționali Liberi”, „Biserica Creștinilor Ortodocși Români”, „Biserica Ortodoxă Tradiţională” (Strămoşească) sau „a Vlahilor de Pretutindeni”, „Mitropolia Autonomă Creştin Ortodoxă după Vechiul Calendar”, „Mitropolia Moldovlahiei” 240
10.1.3. „Turma Sfântului Ilie” sau „Ucenicii Sfântului Ilie” 241
10.1.4. „Noul Ierusalim” 242
10.1.5. Biserica Secretă (Ascunsă) a Maicii Domnului 243
10.2. Grupări cu tendințe centrifugale 244
10.2.2. Petrache Lupu de la Maglavit 244
10.2.3. Mişcarea de la Vladimireşti. Alianţa pentru Renaştere Spirituală din România 244
10.2.4. Alte pericole centrifugale 245
11. Abateri de la dreapta credinţă în spaţiul românesc (II): sincretisme autohtone şi inovaţii 247
11.1. M.I.S.A. – „Mişcarea pentru Integrarea Spirituală în Absolut” 247
11.2. „Maestrul” Maitreya şi „Fiii luminii” sau „Creştinii noii ere” 248

11.3. Asociația „Elta Universitate” 249
11.4. Radiestezia 249
11.5. „Spiriţii” bihoreni 250
11.6. Remedii privind proliferarea sincretismelor autohtone 250
12. Mişcări pseudo-religioase de factură orientală 252
12.1. Noi mișcări religioase de factură orientală, prezente în România 252
12.1.1. Societatea română pentru conştiinţa de Krishna (ISKCON) – afiliată la Societatea Internațională pentru conştiinţa de Krishna 252
12.1.2. Zen 253
12.1.3. Ananda Marga (Calea Fericirii) 253
12.2.4. Meditaţia transcendentală 254
12.2.5. Sahaja Yoga 255
12.2.6. Meditația Osho 255
12.2.7. Misiunea luminii divine 256
12.2.8. Sathya Sai Baba 256
12.2. Misiunea ortodoxă în fața prozelitismului grupărilor de proveniență orientală 257
13. Ocultism: satanism, vrăjitorie, practici pseudo-medicale 259
13.1. Ocultismul 259
13.2. Satanismul 262
13.3. Magia şi vrăjitoria 265
13.4. Practici pseudo-medicale 269
14. Noi mişcări religioase eshatologice cu un prozelitism agresiv 273
14.1 Mormonii - „Biserica Sfinţilor Ultimelor Zile” 273
14.2. Adventiștii de Ziua a Șaptea - „Biserica Adventistă de Ziua a 7-a” 277
14.3. Martorii lui Iehova 280

Cuvânt înainte

Manualul de *Misiologie Ortodoxă*, elaborat de un grup de profesori universitari pe baza programei analitice pentru această disciplină, aprobată de Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române, se adresează, în primul rând, studenților teologi de la Facultățile și Departamentele de Teologie Ortodoxă din cuprinsul Patriarhiei Române. El este pus, în același timp, la dispoziția preoților, a monahilor și, în general, a tuturor celor angajați, într-un fel sau altul în misiunea Bisericii, precum și tuturor a celor care doresc să cunoască și să aprofundeze teologia și practica misionară creștină ortodoxă.

Manualul apare în două volume. În volumul I sunt expuse, după noțiunile generale de misiologie ortodoxă, temeiurile biblice și teologice ale misiunii creștine, exigențele principale ale misiunii creștine ortodoxe și Biserica Ortodoxă și noile mișcări religioase. În volumul al II-lea este abordată misiunea creștină ortodoxă la nivel local și mărturia creștină ortodoxă în contextul dialogului intercreștin și interreligios.

La elaborarea lui, autorii s-au străduit să valorifice teologia misionară elaborată în cadrul Consultațiilor misionare interortodoxe din a doua jumătate a secolului al XX-lea și începutul secolului al XXI-lea, care au pus bazele elaborării teologiei misionare ortodoxe actuale, concretizată în numeroase lucrări de teologie și practică misionară ortodoxă. De mare ajutor la realizarea manualului ne-a fost teologia misionară elaborată de părintele profesor Ion Bria, iar în ceea ce privește noile mișcări religioase, cea elaborată de părinții profesori Petre I. David și Nicolae Achimescu.

Teologia nu poate fi indiferentă la modul în care Biserica exercită lucrarea de propovăduire a Evangheliei și de zidire a Trupului lui Hristos. De aceea, prin această lucrare de teologie și practică misionară ortodoxă, am urmărit cultivarea conștiinței misionare și găsirea celor mai adecvate modalități prin care slujitorii Bisericii să împlinească lucrarea misionar-pastorală.

Colectivul de autori care a elaborat manualul de *Misiologie Ortodoxă*, editat în două volume, este constituit din: Pr. prof. Valer Bel – coordonator și IPS Arhiepiscop și Mitropolit, prof. dr. Nifon Mihăiță, de la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Târgoviște, Pr. prof. dr. Gheorghe Petraru, Facultatea de Teologie Ortodoxă din Iași, Pr. prof. dr. Aurel Pavel, Facultatea de Teologie Ortodoxă din Sibiu, Pr. prof. dr. Mihai Himcinschi, Facultatea de Teologie Ortodoxă din Alba Iulia, Pr. prof.dr. Cristinel Ioja, Facultatea de Teologie Ortodoxă din Arad, Pr. conf. dr. David Pestroiu, Facultatea de Teologie Ortodoxă din București, Pr. conf. dr. Radu Petre Mureșan, Facultatea de Teologie Ortodoxă din București, Pr. conf. dr. Cristian Sonea, Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca, Conf. dr. Ciprian Iulian Toroczkai, Facultatea de Teologie Ortodoxă din Sibiu, Lect. dr. Paul Siladi, Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca, Diac. conf. dr. Gelu Călina, Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea din Craiova.

În calitate de coordonator al manualului și în numele coautorilor și celor care vor beneficia de această lucrare, mulțumim cu recunoștință Preafericitului Părinte Patriarh Daniel

pentru binecuvântarea acordată pentru realizarea acestui manual, care se alătură celorlalte lucrări apărute deja în *Colecția Cursuri, Manuale și Compendii de Teologie Ortodoxă.*

Mulțumiri aducem și Editurii *BASILICA* și Pr. Mihai Hau, consilier patriarhal, pentru cooperarea în procesul de editare și publicare a volumului.

Pr. prof. dr. Valer BEL,
Facultatea de Teologie Ortodoxă
Universitatea „Babeș-Bolyai" din Cluj-Napoca

Capitolul I: Misiologie ortodoxă

1. Misiologia ca disciplină teologică (Pr. prof. dr. Gheorghe Petraru)

Misiologia ca obiect de studiu în învăţământul teologic universitar românesc, apare ca o nevoie firească de a sistematiza teoretic lucrarea misionară a Bisericii azi. Misiunea Bisericii este stuctural legată de viața comunităților creștine, care primesc Evanghelia mânturii și o trăiesc într-o lume în continuă schimbare. Din acest motiv, sistematizarea discursului misionar contemporan este un demers cu totul necesar.

În Biserica Ortodoxă Română, *Misiologia* apare ca disciplină academică în perioada interbelică. Vasile Ispir, cu *Îndrumarea misionară a Bisericii Ortodoxe*, Bucureşti, 1922, şi *Curs de îndrumări misionare,* Bucureşti, 1929, face prima încercare de acest gen. În perioada dictaturii comuniste din cauza cenzurii și a înţelegerii misiunii Bisericii aproape exclusiv ca apărare de prozelitismul sectar, a apărut riscul ca teologia misionară ortodoxă să se dezvolte doar ca *Sectologie*. Tendința a fost încurajată și de faptul că dictatura comunistă asocia prezenţa sectelor cu prezenţa puterilor occidentale, imperialiste, în aria aşa-numitelor democraţii populare. Singura referinţă bibliografică în care misiunea nu este abordată exclusiv ca luptă împotriva sectelor este volumul *Îndrumări misionare,* apărut la Bucureşti în 1986, sub coordonarea părintelui Dumitru Radu.

Azi, lucrarea misionară ortodoxă nu mai poate fi înţeleasă doar ca o apărare de prozelitismul virulent al sectelor, aşa cum au abordat această problemă manualele de *Sectologie* o lungă perioadă de timp, în învăţământul teologic ortodox. Desigur, misiunea Bisericii este şi lucrarea sacră de apărare a credinţei celei dreptmăritoare de prozelitismul sectar, însă misionarul-teolog de astăzi este invitat la o reflecţie teologică şi eclesiologică asupra misiunii creştine care este întâi de toate *missio Dei* „misiunea lui Dumnezeu!", lucrarea lui Dumnezeu Însuşi, prin care Acesta împărtăşeşte lumii din viaţa divină şi o mântuieşte. De o misiune a Bisericii putem vorbi numai datorită faptului că există mai întâi misiunea lui Dumnezeu, care trimite Biserica spre a extinde Împărăţia Sa la întreaga creaţie.

Astfel, *Misiologia ortodoxă* înțeleasă ca studiul actelor de mântuire, ce vin de la Tatăl, prin Fiul în Duhul Sfânt în întreaga lume, orientate spre aducerea Împărăţiei lui Dumnezeu în existenţa noastră trebuie văzută într-un context mult mai larg, în strânsă legătură cu eclesiologia ortodoxă, răspunzând la următoarele întrebări: Ce este Biserica? Ce face? Din ce motive? În ce scop? Cum? Când? Unde își realizează Biserica misiunea ei? În acest sens, teologul ortodox John Meyendorff spunea că deși la Părinții Bisericii nu găsim un tratat expres de misiologie ortodoxa (nici de dogmatică, morală etc.), aceasta ar trebui să aibă ca obiectiv elaborarea unei doctrine consistente despre Biserică, având în vedere că Biserica este subiectul teologiei. Biserica este misionară prin însăși natura, constituția, prezența ei în lume și prin scopul ei. În Noul Testament avem un model al Bisericii în misiune, activitatea misionară a Apostolilor, care include discursul despre Dumnezeu, despre mântuirea adusă de Hristos şi despre binecuvântarea lui Dumnezeu, care are ca obiect întreaga omenire.

1.1. Definiţie, obiect, importanţă, actualitate

Misiunea creştină este trimiterea Bisericii în lume în vederea universalizării Evangheliei şi a integrării oamenilor în Împărăţia lui Dumnezeu, întemeiată prin lucrarea mântuitoare a lui Iisus Hristos, inaugurată ca anticipare a ei în Biserică prin Pogorârea Duhului Sfânt, Împărăţie care se va manifesta în plenitudinea ei la a doua venire a lui Hristos întru slavă.

Etimologic, termenul misiune vine de la cuvântul latin *missio -onis,* substantiv ce derivă de la verbul *mitto, -ĕre, misi, missum = a trimite*. Trimişi au fost şi profeţii Vechiului Testament, care au profeţit venirea Mântuitorului Iisus Hristos, oferind şi împărtăşind oamenilor adevăruri despre Dumnezeu, mai presus decât cele naturale (*Ioan 10, 36; 17, 3*; *18, 23-25*). Fiul este *Trimisul* prin excelenţă al Tatălui, care la Cincizecime trimite lumii pe Duhul Sfânt spre a desfășura prin Biserica, în care este prezentă haric Treimea Însăşi, taina mântuirii oamenilor. Fiul este trimis de către Tatăl pentru mântuirea oamenilor, „la plinirea vremii" (*Galateni 4, 4*), Duhul Sfânt este trimis la Cincizecime pentru a continua lucrarea Fiului (*Ioan 14, 26; 15, 26, Faptele Apostolilor 2, 2-4, 17*), Apostolii care se află la temelia Bisericii (*Efeseni 2, 20*) sunt trimişi de Iisus Hristos (*Ioan 20,21*), Biserica însăşi, prin ei, este trimisă pentru mântuirea lumii, pentru ca toţi oamenii să ajungă la cunoaşterea lui Dumnezeu şi să dobândească viaţa veşnică. Prin misiunea Bisericii, întreaga lume devine templu al lui Dumnezeu, pentru că în conformitate cu voinţa şi lucrarea divină întreaga lume este chemată să devină Biserică. Aceasta este conştiinţa Bisericii dintru început şi este exprimată chiar în primele scrieri creştine. Astfel, în *Păstorul lui Herma* (8,1) se afirmă concludent că „pentru Biserică a fost creată lumea". De aceea, Biserica are o misiune universală, catolică, ecumenică, termen întâlnit prima dată la Ignatie al Antiohiei în *Epistola către Smirneni,* cu sensul că mesajul evanghelic se adresează tuturor oamenilor de pe întreg pământul.

Astfel, ca *obiect* de studiu, teologia misionară are în vedere Taina Bisericii lui Hristos într-o perspectivă dinamică şi existenţială și extinderea acesteia în întreaga creaţie, pentru a face toţi oamenii membre ale Trupului hristic (*Efeseni 2, 20-22*). De aceea, Biserica este misionară în însăşi constituția ei, pentru că ea este trimisă pentru lume de către Hristos-Dumnezeu Însuşi spre a împlini prin Duhul unirea harică a tuturor oamenilor cu Dumnezeu. Mântuitorul Hristos şi cei 12 Apostoli ne oferă o imagine a Bisericii: Hristos este Capul, Piatra cea din capul unghiului, după modelul geometric al Templului ce reflectă în creaţie ordinea spirituală cerească, iar cei 12 apostoli simbolizează întreaga structură a Bisericii, constituită din ierarhie sacramentală şi credincioși: „Şi El a dat pe unii apostoli, pe alţii prooroci, pe alţii evanghelişti şi pe alţii păstori şi învăţători, spre desăvârşirea sfinţilor, la lucrul slujirii, la zidirea trupului lui Hristos, până vom ajunge toţi la unitatea credinţei şi a cunoaşterii Fiului lui Dumnezeu, la starea bărbatului desăvârşit, la măsura vârstei deplinătăţii lui Hristos" (*Efeseni 4, 11-13; 1Corinteni 12, 27-30).* Apostolii şi urmaşii lor, ierarhia sacramentală a Bisericii, primesc adevărul dumnezeiesc, revelat şi propovăduit pentru toţi oamenii de către Mântuitorul Hristos, pe care-l vor răspândi pretutindeni şi neîncetat până la Parusie, în contexte istorice, culturale, politice şi sociale dintre cele mai diverse şi, de multe ori, total contrare Evangheliei, ceea ce a făcut şi va face ca mulţi să-şi dea viaţa pentru Hristos, pregustând astfel Învierea Sa.

Biserica s-a născut la Cincizecime ca o comunitate istorică, ea fiind comuniunea oamenilor cu Dumnezeu, expresie a comuniunii mai presus de fire a Persoanelor Sfintei Treimi. Ea este constituită din Dumnezeirea treimică şi persoanele umane, orientate ontologic spre

Dumnezeu. Prin Biserică, oamenii se împărtăşesc de viaţa dumnezeiască, făcându-se „părtaşi dumnezeieştii firi" (*1Petru 1, 4*), adică au posibilitatea cunoaşterii lui Dumnezeu ca iubire creatoare şi mântuitoare, în perspectiva mărturisirii acestui adevăr în toată istoria omenirii şi pentru toţi oamenii.

Importanța și *actualitatea* studierii misiologiei este conferită de faptul că Biserica prin toţi membrii ei, începând cu apostolii şi ucenicii, apoi toţi creştinii, cler de succesiune apostolică şi laici care sunt încorporaţi haric prin Sfintele Taine în Trupul mistic al lui Hristos, este trimisă în lume pentru ca toţi fiii ei să trăiască în Iisus Hristos Care îi susţine în mărturisirea lor (*Ioan 17*), adeverind prin lucrarea Duhului caracterul unic şi divin al credinţei creştine. Mântuitorul Hristos, Care a reconciliat pe Dumnezeu cu omenirea căzută în păcat şi moarte prin întruparea şi învierea Sa, dăruieşte viaţă veşnică celor care cred în El sub două aspecte fundamentale, pe care celebrarea liturgică ortodoxă le formulează doxologic astfel: „Plineşte cererile cele de folos ale robilor Tăi, dându-ne nouă, în veacul de acum, *cunoştinţa adevărului Tău,* şi în cel ce va să fie, *viaţă veşnică* dăruindu-ne" (*Rugăciunea antifonului al treilea de la Sf. Liturghie*). Astfel, la Dumnezeu ne raportăm în calitate de creştini, *gnoseologic* şi *experienţial* în acelaşi timp, pentru că pe El îl cunoaştem ca pe Subiectul suprem, Creatorul şi Mântuitorul omului şi al întregului cosmos. Biserica lui Hristos, ca loc, casă a adevărului Său şi a comuniunii oamenilor restauraţi prin har în relaţia cu Dumnezeu, în misiunea ei în lume cheamă pe toţi oamenii la *cunoaşterea* suprarațională a lui Dumnezeu, la *teognosie*, act noetic prin care omul este învăţat de Dumnezeu prin revelarea strălucirii slavei Sale eterne, şi la *comuniunea,* iubirea lui Dumnezeu, după modelul dialogic, o relaţie de tip eu-tu. Prin Biserică, Hristos Învăţătorul (*Matei 23, 10*) ne oferă un model de cunoaştere, în care cunoaşterea nu înseamnă numai o informaţie despre realităţile pe care le numim într-o logică nominalistă (omul le denumeşte pe toate), ci şi o valenţă a iubirii, o relaţie personală, pe care o anumită gnoseologie modernă (conştientă de limitele cunoaşterii umane) o numeşte *cunoaştere personală*, înscriind-o în aria „ontologiei relaţionale", de tip dinamico-istoric, demers filosofic inspirat din Biblie nu din ontologia statică a filosofiei greceşti.

Aceasta face ca viaţa creştină să aibă o valoare teofanică, misionarii împlinind prin harul lui Hristos vocaţia de a fi „lumina lumii" (*Matei 5, 14-16; Filipeni 2, 15*), ca prin actele creştine să se slăvească „numele Tatălui" (*Matei 5, 16 ; Ioan 15, 8*). În această comuniune cu Dumnezeu, misionarul trebuie să ajungă la copleşirea subiectului propriu de prezenţa lui Dumnezeu, astfel încât să poată rosti ca Sf. Pavel: "Nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăieşte în mine" (*Galateni 2,20*). Această transfigurare este posibilă în reeditarea, în actualizarea spirituală şi liturgică a modelului creştin iniţial; stăruinţa în învăţătura apostolilor, împărtăşire, frângerea pâinii, rugăciune (*Faptele Apostolilor 2, 41-42*).

1.2. Terminologia misionară, relația *Misiologiei* cu celelalte discipline teologice

Terminologia misionară este destul de bogată și variată, însă pentru a oferi o cheie de lectură adecvată textului acestui manual, unii dintre termenii utilizați pe parcursul prelgerilor vor fi explicați în cele ce urmează.

Un termen sinonim pentru misiunea Bisericii este cel de *apostolat*. Etimologic, cuvântul apostolat provine de la verbul ἀποστέλλω = a trimite; ἀπόστολος, -ου, ὁ = trimis. Mântuitorul Iisus Hristos alege pe cei 12 apostoli şi la școala Sa dumnezeiască, confirmată deplin prin

Învierea Sa şi extinderea Bisericii în întreaga lume, îi pregăteşte pentru misiunea universală de propovăduire a Evangheliei. Activitatea lor misionară este continuată de către ierarhia sacramentală a Bisericii, care împlineşte în istoria umană acelaşi mandat al lui Hristos prin Duhul Sfânt, Care perpetuează sacramental prezenţa lui Hristos Însuşi. De aceea, învăţătura Bisericii nu se reduce la cuvinte, care pot derapa spre ideologie, ci cuvintele implică prezenţa Logosului, a Cuvântului ca Persoană: „Iată, Eu sunt cu voi până la sfârşitul veacurilor" (*Matei 28, 20; Apocalipsa 3, 20*).

Un alt termen folosit tot mai des în misiologia contemporană este cel de *mărturie creştină.* Acesta este asociat cu calitatea de martor a faptelor mântuitore, la care ucenicii au asistat și se consideră mai potrivit pentru ceea ce înseamnă azi misiunea creștină. Dacă în trecut noțiunea de misiune a fost asociată colonialismului imperialist, azi, prin mărturia creștină se propune o nouă metodă misionară prin care Biserică mărturisește în fața lumii adevărul mântuitor, propunându-l și nu impunându-l ca mod de viață creștină.

Evanghelistul Luca subliniază calitatea de *martori* ai celor trimişi la propovăduire: „Şi să se propovăduiască în numele Său pocăinţa spre iertarea păcatelor la toate popoarele începând de la Ierusalim. Voi sunteţi martorii acestora" (*Luca 24, 47-48*). Apostolii şi ucenicii au fost martori la tot ce a făcut Iisus Hristos pentru oamenii timpului Său, pentru vindecarea lor sufletească şi trupească. Hristos îi încredinţează că şi ei la rândul lor în misiunea cu care au fost mandataţi de către El, prin Duhul Sfânt, vor săvârşi aceleaşi fapte minunate şi mântuitoare. Mai mult, prin lucrarea lor misionară vor da *mărturie* despre cele ce a făcut El Însuşi în timpul şi în locurile unde au fost împreună, învăţând la şcoala Învăţătorului dumnezeiesc. Martor este cel ce *vede.* Etimologia cuvântului martir denotă acest fapt. *Martiro* (μαρτυρέω) = *a fi martor* include ὁράω = *a privi, a vedea.* Mărturia (martyria) despre cineva este vedere a aceluia. Mărturia despre Hristos este *vedere* a lui Hristos. Ucenicii L-au văzut, iar propovăduirea lor are ca temei solid şi de neclintit această vedere: „Ce era de la început, ce am auzit, ce am văzut cu ochii noştri, ce am privit şi mâinile noastre au pipăit despre Cuvântul vieţii, şi Viaţa s-a arătat şi am văzut-o şi mărturisim şi vă vestim Viaţa de veci care era la Tatăl şi s-a arătat nouă. Ce am văzut şi am auzit, vă vestim şi vouă, ca şi voi să aveţi împărtăşire cu noi. Iar împărtăşirea noastră este cu Tatăl şi cu Fiul Său, Iisus Hristos (*1Ioan1, 1-3*). De asemenea, mărturia implică *auzire,* ascultarea cuvântului dumnezeiesc rostit în perspectiva misiunii creştine de către Însuşi Cuvântul dumnezeiesc întrupat, Mântuitorul Iisus Hristos. Cuvântul se descoperă pentru mântuirea oamenilor, iar ascultarea şi împlinirea cuvintelor lui Dumnezeu, a Evangheliei lui Hristos aduce mântuirea. Despre acest adevăr în ordinea Tradiţiei, a oralităţii care receptează, actualizează şi transmite prin comunitatea mărturisitoare viaţa harică, deiformă, ne încredinţează şi Sf. Ap. Pavel: „credinţa este din auzire, iar auzirea prin cuvântul lui Hristos" (*Romani 10, 17*). Prin aceasta, Biserica în misiunea ei proclamă, propovăduieşte, mai presus de orice, cuvintele lui Dumnezeu, cuvintele lui Hristos, Capul ei, Care este prezent El Însuşi sacramental şi euharistic în comunitatea mărturisitoare: „Iată, Eu sunt cu voi până la sfârşitul veacurilor" (*Matei 28, 20*).

Prin aceasta creştinii sunt chemaţi să fie *martori* şi *mărturisitori* despre toate faptele istoriei mântuirii neamului omenesc, credinţa şi viaţa lor în comuniune cu Dumnezeu având o valoare teofanică: „Aşa să lumineze lumina voastră înaintea oamenilor, încât să vadă faptele voastre cele bune şi să slăvească pe Tatăl vostru Cel din ceruri" (*Matei 5, 16*). Mărturia creştină

este, de fapt, consecinţa firească a darului *vieţii în Hristos,* a unirii cu El prin iubire, ascultarea și împlinirea poruncilor Sale, prin care creştinul dobândeşte virtuţile care îl fac să vadă prin experienţă, ca gândire şi simţire duhovnicească, pe Hristos întru lumina neapropiată a Treimii. Mărturia creştină este în cel mai înalt grad vedere dumnezeiască în energiile necreate, vederea slavei lui Dumnezeu, manifestare divină, de care se învredniceşte ucenicul lui Hristos, martorul şi mărturisitorul Său, după exemplul primului martir creştin, arhidiaconul Ştefan. Acesta, „fiind plin de Duhul Sfânt şi privind la cer, a văzut slava lui Dumnezeu şi pe Iisus stând de-a dreapta lui Dumnezeu" (*Faptele Apostolilor 8, 55*). Vieţile sfinţilor oferă exemple nenumărate despre cei care s-au învrednicit să vadă slava lui Dumnezeu. *Mărturia creştină* include diversele aspecte ale vieţii creştine: împărtăşirea de harul dumnezeiesc prin Sfintele Taine care culminează în unirea euharistică cu Hristos, viaţa morală şi împlinirea poruncilor, lucrarea virtuţilor, rugăciunea şi asceza, contemplaţia tainelor lui Dumnezeu, a istoriei mântuirii, comuniunea îndumnezeitoare.

Pentru ca toţi oamenii să cunoască adevărul descoperit de Dumnezeu este absolut necesar ca martorii slavei lui Dumnezeu să proclame lumii Evanghelia lui Hristos prin ceea ce se numeşte lucrarea de *evanghelizare.* Prin actul de proclamare permanentă a Evangheliei mântuirii începând de la apostoli şi continuând neîntrerupt prin ierarhia sacramentală a Bisericii, episcopi şi preoţi, oamenii sunt învăţaţi, nu prin „cuvinte învăţate din înţelepciunea omenească, ci în cuvinte învăţate de la Duhul Sfânt" (*1Corinteni 2, 13*), adevărurile dumnezeieşti, descoperite de Dumnezeu Însuşi şi transmise şi interpretate cu fidelitate de cei învăţaţi de către Dumnezeu. Astfel, prin limbajul teologic al Bisericii ce se exprimă în cultul, cateheza, predica acesteia se modulează cuvintele lui Dumnezeu, exprimate de El în actul chenotic al Revelaţiei, conform capacităţii umane de înţelegere şi receptare, într-o repetare nouă de fiecare dată, după modelul consumării euharistice a Trupului lui Hristos ce se mănâncă pururea şi niciodată nu se sfârşeşte. De aceea, în sfera limbajului religios, ceea ce se proclamă devine şi prezent, printr-un proces de autoimplicare a Celui despre care se vorbeşte, respectiv a lui Dumnezeu Care ni se descopere nouă oamenilor prin cuvinte, şi mai presus de toate prin Cuvântul Său întrupat. Cuvintele teologului în misiunea Bisericii sunt ecoul tainic şi eficace al cuvintelor şi gesturilor Cuvântului lui Dumnezeu Însuşi, prin a Cărui Întrupare a venit lumii „harul şi adevărul" (*Ioan 1, 17*). Evanghelizarea implică astfel pe trimişii Cuvântului, apostolii, pentru a propovădui cuvintele Cuvântului, Lumina şi viaţa lumii. Aceştia sunt „slujitorii lui Hristos şi iconomii tainelor lui Dumnezeu" (*1Corinteni 4, 1*). Intuind acest adevăr fundamental al misiunii creştine, Sf. Pavel spune, stabilind relaţia justă dintre apostolii care evanghelizează şi cei care doresc să fie evanghelizaţi: „Căci, oricine va chema numele Domnului se va mântui. Dar cum vor chema numele Aceluia în Care încă n-au crezut? Şi cum vor crede în Acela de Care n-au auzit? Şi cum vor auzi fără propovăduitor?" (*Romani, 10, 13-15*).

Evanghelizarea creştină înseamnă proclamarea adevărului divin revelat scripturistic, formulat dogmatic în Tradiţia eclesială, experiat duhovniceşte în comuniunea Duhului în cultul personal sau comunitar şi apărat prin canoane, adevărate „turnuri" ale dreptei credinţe. Revelaţie, dogmă, cult, spiritualitate, canoane structurează Biserica lui Hristos în natura şi lucrarea ei misionară, modulate în actul evanghelizării, al propovăduirii atât de necesare în veacul apostolic, în epoca patristică, sub dominaţiile ideologiilor, ca şi în epoca noastră de matrerialism consumerist, de indiferenţă religioasă, de sincretism şi secularism. Nu întâmplător

Sf. Pavel accentuează importanţa majoră a naşterii prin Evanghelie în Iisus Hristos (*1Corinteni 4,15*) şi solicită îndoită cinste pentru preoţii care îşi ţin bine dregătoria şi, mai ales, „se ostenesc cu cuvântul şi învăţătura” (*1Timotei 5, 17*).

Misiunea creştină este astăzi o lucrare a Bisericii Ortodoxe, dar şi a confesiunilor şi a denominaţiunilor creștine occidentale. De aceea, misiunea Bisericii trebuie abordată într-o o manieră *exegetică*, analizând în perspectivă misionară textele evanghelice, scrierile pauline şi ale celorlalţi autori sfinți ai Noului Testament, *cronologic* prin evocarea marilor perioade ale misiunii creştine, Bizanţul, Roma, Reforma, perioada modernă şi cea actuală, animată de spiritul, de deschiderea ecumenică, şi *analitic* prin identificarea şi enunţarea problematicii misionare actuale în contextul dialogului ecumenic. Astfel un alt concept ce necesită o succintă definire este dialogul interceștin sau dialogul ecumenic.

Dialogul ecumenic este definit ca aspirația profundă spre unitate a creștinilor din totdeauna, răspândită atât în Răsăritul cât și în Apusul creștin. Termenul provine din limba greacă οἰκουμένη (*oikoumene*), se traduce cu „întreaga lume locuită” și a fost utilizat încă din timpul lui Herodot (sec. 5 î.Hr.). A fost folosit într-un context secular cu referire specială la Imperiul roman, care era înțeles ca un imperiu ecumenic, cu vocație universală.

Sfânta Scriptură a Vechiului Testament a utilizat înțelesul secular al termenului, folosind *oikumene* ca sinonim pentru „pământ” (*Psalmi* 23,1), fără a i se conferi un înțeles special. În Noul Testament conotațiile politice ale termenului pot fi observate în *Luca* 4, 5-7 sau *Luca* 2, 1; *Fapte* 17, 6 și în *Apocalipsa* 16, 14. În *Evrei* 2, 5 *oikumene* este utilizat cu sensul de împărăția ce va să vină, numită „lumea viitoare”.

Termenul *oikumene* are mai multe sensuri. Unul, este cel *geografic,* provenind de la înțelesul lui *oikumene* ca „lume locuită”. Întrucât rădăcina lui οἰκουμένη (*oikoumene*) este οἶκος (*oikos*), casă și οἰκοδομέω (*oikodomeo*) prin care se înțelege construirea casei, în același sens *geografic* se pot interpreta și textele nou-testamentare precum cel de la Matei 24,14: „Şi se va propovădui această Evanghelie a împărăţiei (ἐν ὅλῃ τῇ οἰκουμένῃ) *în toată lumea* spre mărturie la toate neamurile…”. *Oikos* este spaţiul locuit, ecumenism însemnând casa creştinilor, casa adevărului lui Hristos şi a vieţii celei reconciliate cu Dumnezeu, care trebuie să se extindă în toată lumea. Ecumenismul are și un sens *cultural*, care se impune începând cu Alexandru cel Mare prin elenism şi omul elenistic ca element unificator, cosmopolit, reprezentantul adevăratei umanităţi, opus barbarului, străinului și pentru a marca diferențele culturale dintre lumea civilizată și teritoriile locuite de barbari.

Utilizarea frecventă a termenului în context eclezial s-a datorat extinderii comunităților creștine în întregul Imperiu roman. Începând cu secolul al 4-lea *oikumene* a devenit „lumea creștină”, având un înțeles dublu. Unul politic, referindu-se la „Imperiul creștin” și unul religios, cu referire la „Biserica universală”. În istoria Bisericii calificativul de *ecumenic* a fost atribuit sinoadelor recunoscute ca sinoade ecumenice. La acestea au participat episcopii sau reprezentanții episcopilor Bisericii din întregul oikumene și au primit prin urmare o autoritate universală. Până astăzi patriarhul Constatinopolului păstrează numele de patriarh *ecumenic,* titlu primit și consacrat în perioada sinoadelor ecumenice. Utilizat în sesnul lui original, termenul de ecumenism nu se referea la efortul de re-unificare a credinței creștine.

În sensul lui *religios*, mai aproape de înțelesul pe care îl are astăzi, termenul de ecumenism apare pentru prima dată în corespondenţa dintre Bossuet şi Leibnitz, cărora le repugnau războaiele religioase care au însângerat istoria europeană. Originile ecumenismului, ca fenomen ce are în vedere o căutare conștientă a unității de credință a creștinilor, poate fi plasat în ultimele decenii ale secolului al 18-lea, după tragediile războiului de treizeci de ani. Miscările filantropice apărute în acel context, dar și dificultățile cu care se confruntau misionarii Bisericilor din Apus la sfârșitul secolului al XIX-lea au contribuit la nașterea ideii dialogului ecumenic, cel puțin, într-o primă fază, cu scopul ca misiunea creștină în spațiile misionate să fie credibilă.

Pentru teologia ortodoxă, prin ecumenism se înțelege efortul comun, al creștinilor de diferite confesiuni, depus în vederea realizării văzute a unității creștine. Participarea Bisericii Ortodoxe în dialogul ecumenic are la bază anumite criterii eclesiologice şi principii care decurg din învățătura despre Biserică și despre unitatea acesteia. Conform teologiei ortodoxe, subiectul dezbaterii ecumenice nu este unitatea Bisericii „per se", care este dată de Dumnezeu şi este păstrată în mod istoric şi văzut în Biserica Ortodoxă, ci de lipsa de unitate istorică a creştinilor. Biserica fiind una în fiinţa ei și unitatea Bisericii fiind dar dumnezeiesc, aceasta nu poate fi distrusă. În acelaşi timp, dezunitatea credincioșilor este o realitate istorică și de aceea, unitatea tuturor credincioșilor în Biserică este şi o misiune de realizat, ca răspuns al lor la darul dumnezeiesc al unităţii. Așadar, realizarea unității de credință este deziderатul pe care-l are Biserica Ortodoxă în mișcarea ecumenică.

Misiologia ortodoxă, ca ştiinţă teologică, are strânse relaţii cu disciplinele biblice, istoria, exegeza şi hermeneutica biblică.

Vechiul Testament şi Noul Testament constituie de fapt cartea de temelie misiunii creştine. Sfânta Scriptură conţine revelaţia Dumnezeului Celui viu în istorie, mesajul şi adevărul Său spiritual, mântuitor pentru întreaga umanitate, descoperit gradual unui om sau unei comunităţi, respectiv poporului evreu în contextul Vechiului Testament şi deplin prin Iisus Hristos, tuturor oamenilor, în Noul Testament.

Istoria bisericească universală şi istoria misiunii Bisericilor locale sunt în strânsă legătură cu istoria misiunii. Astfel, istoria Bisericii este istoria misiunii creştine în timp. Istoria Bisericii este şi istoria creştinării, a propovăduirii Evangheliei la diferite popoare, în cadrul diferitelor culturi. În perspectivă creştină, istoria poate fi interpretată ca evanghelizare, convertire a popoarelor la Evanghelia lui Hristos. Biserica este prezentă azi pe toate continentele, datorită unui spirit şi unei jertfe misionare creştine exemplare. După ruptura nefirească de la 1054, misiunea Bisericii este confesionalizată, şi din nefericire, existenţa unei activităţi misionare confesionalizate duce la tensiuni între Biserici şi chiar la prozelitism.

Istoria Bisericii este şi o istorie a misiunii creştine şi una a ecumenismului, ca încercare de reconciliere a diverselor poziţii teologice şi refacere a unităţii văzute a creştinilor. Cu toate acestea, istoria Bisericii nu a însemnat un pact cu ereticii, ci o condamnare a învăţăturilor lor. Biserica Ortodoxă trebuie să manifeste în contextul creştin actual, un discernământ deosebit, datorită sincretismului religios propagat de anumite direcţii în contextul globalizării. De aceea, în perspectivă misionară şi ecumenică este necesară o cunoaştere foarte realistă, temeinică şi erudită a învăţăturii şi vieţii Bisericii.

Istoria Bisericii cuprinde perioada patristică, a creştinismului nedivizat, o perioadă extraordinară de teologie şi viaţă creştină, o bază ecumenică, o experienţă spirituală trinitară, prin vederea luminii dumnezeieşti necreate. Sfinţii Părinţi sunt martorii Sfântului Duh care animă viaţa Bisericii, exemplu de slujire lui Hristos cu cuvântul şi cu viaţa, de-a lungul veacurilor. Triunghiul în care ei au învăţat şi practicat teologia - Hristos-Revelaţia / Biserica / lumea – este valabil şi în contextul de astăzi.

Patrologia este foarte importantă pentru misiunea ortodoxă, ea oferă înţelegerea sensurilor biblice, printr-o hermeneutică realistă a Scripturii, neseparată de Hristos ca relaţie în credinţă, personal-comunitară şi existenţială.

Teologia dogmatică este în strânsă relaţie cu misiunea Bisericii. În perspectiva Ortodoxiei misiunea nu se face doar pe baza Sfintei Scripturi, ci a Sfintei Scripturi în cadrul Tradiţiei Bisericii, iar un capitol din Tradiţie îl reprezintă formulările dogmatice şi canonice ale Sinoadelor ecumenice, expresie a credinţei Bisericii ecumenice. Dogmele, formulări ale datului revelat, reprezintă un moment capital în înţelegerea şi transmiterea credinţei precum şi a receptării acesteia din generaţie în generaţie ca învăţătura cea dreaptă şi mântuitoare şi experienţă duhovnicească. Dogma implică pe lângă cuvintele ce contextualizează Revelaţia în altă cultură, folosindu-se chiar de limbaje specifice ale acelei culturi care sunt exprimate doar implicit în limbajul Revelaţiei, şi experienţa comuniunii cu Dumnezeu prin Duhul Sfânt. Expresia scripturistică „Părutu-s-a Duhului Sfânt şi nouă" (*Faptele Apostolilor 15,28*) ne arată faptul că Biserica este, aşa cum a făgăduit Mântuitorul Hristos, învăţată de Dumnezeu prin Duhul Său. De aceea, în perspectivă ortodoxă, nu există contradicţie între Sfânta Scriptură şi dogmele Bisericii, acestea din urmă fiind o hermeneutică a Revelaţiei divine în contextul misiunii Bisericii în istorie prin care întreaga lume este chemată la Evanghelie. Ideologiile, sectarismul, din nefericire, au fisurat în unele spaţii creştine edificiul dogmatic al Bisericii.

Morala şi Spiritualitatea creştină au o deosebită însemnătate pentru viaţa Bisericii. Fără viaţă morală şi spirituală nu există teolog. Între cuvintele proclamate şi viaţa preotului trebuie să fie o concordanţă deplină. Preotul ca misionar nu este în afara lumii. El trebuie să fie o mărturie vie, prin viaţa sa spirituală (post, rugăciune), în orice împrejurare.

Catehetica/Omiletica, ca discipline teologice, au o importanţă deosebită pentru misiologie, deoarece misiunea Bisericii se realizează mai ales prin catehеză şi predică. Sfântul Pavel manifestă de aceea o atitudine deosebită pentru cei care se ocupă cu învăţătura (*Romani 12,7*; *1 Corinteni 12, 28-29; Efeseni 4,11; 1Timotei 2,7; 2Timotei 4,3*). În vocea preotului Bisericii trebuie să transpară glasul lui Hristos.

Liturgica. În prezenţa la cult, și în special la Sfânta Liturghie, se realizează cel mai deplin misterul Bisericii. Prezenţa credincioşilor la rugăciunea publică, după modelul vechi-testamentar sau cel creştin tradiţional al participării întregului popor al lui Dumnezeu la cultul divin reflectă răspunsul pozitiv la chemarea lui Dumnezeu de a-I fi ascultate glasul şi voinţa. Poporul creştin vine la Biserică, în zilele de sărbătoare, la întâlnirea cu Dumnezeu. Credincioşii sunt chemați la cultul divin, încununat de Sfânta Liturghie să se întâlnească cu Dumnezeu.

Dreptul canonic este important pentru misiunea Bisericii pentru că în perspectivă istorico-administrativă el reflectă organizarea Bisericii iar în perspectivă dogmatico-spirituală el fixează graniţele adevărului creştin drept şi mântuitor şi ale prezenţei harului în Biserica sacrament al Împărăţiei lui Dumnezeu în lume. Sectarismul ca proces de ştergere a memoriei

istorice şi refuz al Bisericii ca instituţie a mântuirii şi loc al experienţei spirituale creştine respinge canoanele. Perspectiva ecumenică nu pooate eluda, de asemenea, canoanele Bisericii.

Istoria, filosofia şi teologia religiilor sunt în relaţie strânsă cu Misiologia şi Ecumenismul ca disciplină teologică pentru că, de fapt, misiunea creştină, în sensul clasic, este actul de botezare a popoarelor necreştine cu filosofiile şi religiile lor. Numai cunoscând religia, filosofia religiilor actuale se poate dialoga şi demonstra superioritatea creştinismului (ca religie absolută în perspectiva filosofică hegeliană sau în perspectiva teologică a Revelaţiei). În contextul actual există un moratoriu al misiunii creştine, pentru că unele poziţii stimulate de studiile aferente acreditează ideea că religia este o creaţie a omului. Misiologia şi Ecumenismul ca disciplină teologică are strânse legături cu cultura timpului, cu celelalte ştiinţe: filosofia, psihologia, sociologia, cu imaginea lumii structurată de ştiinţele actuale, pentru că sensul misiunii Bisericii este de a-i aduce la Hristos pe toţi cei care ontologic şi sacramental sunt ai Săi (inclusiv cei botezaţi, care nu sunt totdeauna mădulare vii ale Bisericii). A împărtăşi harul Sfintelor Taine nu este o practică oarecare, ci modalitățile de încorporare a oamenilor în Biserica Dumnezeului Celui viu, stâlp şi temelie a adevărului (1 *Timotei 3,15*), o invitaţie la comunicare interumană, o şansă de pătrundere în Împărăţia lui Dumnezeu.

2. Istoria și perspectiva misiunii creștine ortodoxe (Pr. prof. dr. Gheorghe Petraru, Pr. conf. dr. Cristian Sonea)

2.1. Retrospectivă asupra misiunii creștine ortodoxe

Deocamdată, în misiologia ortodoxă nu există o lucrare academică ce să consemneaze istoria activităților misionare realizate de Biserica Ortodoxă de-a lungul veacurilor. Foarte multe perioade ale misiunilor ortodoxe în lume au rămas nedescoperite. Cu certitudine, o lucrare cu pretenţii de exhaustivitate asupra trecutului misionar al Bisericii Ortodoxe ar trebui să cuprindă multe volume. În stadiul actual, chiar dacă nu există informaţii suficiente pentru un studiu istoric al misiunilor ortodoxe se impune, cel puţin, sintetizarea unei istorii a lucrării misionare pe care o oferă trecutul. Trecutul misionar ortodox ne poate oferi exemplu şi inspiraţie pentru actuala lucrare misionară a Bisericii. Din istoria misiunilor se pot sintetiza principii misionare care să regleze practicile curente. Având în vedere că Tradiţia în Biserica Ortodoxă este mult mai mult decât un concept teoretic, raportarea metodologică, principială şi cu rol exemplificator la lucrarea misionară trecută a Bisericii chiar se impune.

Biserica Ortodoxă, în viziunea multora, nu a fost interesată de misiune. Într-adevăr, atât datorită unei raportări diferite în comparaţie cu Apusul creştin faţă de organizarea politică, cât şi în urma unei înţelegeri specifice asupra *catholicităţii* sale, Biserica Ortodoxă s-a definit printr-o viziune diferită asupra universalităţii comunităţii ecleziale. De aceea, s-a creat în timp în concepţia multora imaginea unei Biserici Ortodoxe lipsită de râvnă misionară, fără nici un interes pentru convertirea celor din afara ei şi fără preocupări explicite pentru extinderea sa jurisdicţională.

Cu toate acestea, modul în care se prezintă ortodoxia în zilele noastre prin Bisericile locale, având aspecte definitorii particulare, dar şi aflându-se permanent în comuniune, evidenţiază o altfel de realitate. Există ortodoxie greacă, slavă, latină, caucaziană, arabă, africană, occidentală sau nord-europeană. Această diversitate evidenţiază, cu certitudine, o deschidere geografică, universală a Bisericii. Extinderea calitativă şi cantitativă a ortodoxiei azi constituie tocmai rezultatul şi rodul unei intense activităţi misionare, care are în Biserica Ortodoxă un caracter complex şi particular. Aşa cum se prezintă astăzi geografic şi cultural, Biserica Ortodoxă este, cu siguranță, cea mai evidentă dovadă că ea nu a pierdut niciodată perspectiva misionară. O retrospectivă asupra istoriei Bisericii Ortodoxe va arăta că întotdeauna vocaţia şi lucrarea misionară au fost definitorii pentru aceasta. Ontologic, misiunea este o exigenţă a vieţii ecleziale inseparabilă de aceasta.

2.1.1. Misiunea creștină în perioada post-apostolică

O primă perioadă clar definită în istoria misiunii şi a vieţii Bisericii este cea post-apostolică şi pre-constantiniană. Încă de la naşterea Bisericii în ziua Cincizecimii, aceasta a fost trimisă cu o misiune clară în lume. Cei care deveniseră mădulare ale Bisericii erau trimişi ca „martori ai lui Hristos” din Ierusalim până la marginile pământului (cf. *Faptele Apostolilor 1, 8*). Misiunea Bisericii era să cheme la unitate în comuniunea cu Dumnezeu întrega lume. Dacă amestecarea limbilor la momentul Babilonului vetero-testamentar a dus la o împărţire a

oamenilor, acum, ziua de naştere a Bisericii cheamă, prin „limbile ca de foc" ale Duhului Sfânt, la unitate pe toţi cei odată împrăştiaţi pe faţa întregului pământ.

Chemarea misionară a Bisericii este universală, așa cum rezultă din mandatul misionar dat prin cuvintele poruncii Mântuitorului: „Mergeți în toată lumea și propovăduiți Evanghelia la toată Făptura" (*Marcu 16,* 15); „Mergând, învăţaţi toate neamurile..." (*Matei 28, 19*). Dumnezeu propovăduit în vremea Vechiului Testament evreilor, Se revvelează acum ca un Tată nu doar al fiilor lui Israel ci al „tuturor oamenilor" (*Faptele Apostolilor 10, 36*). Adresabilitatea universală a misiunii Bisericii este direct legată de universalitatea mântuirii în Iisus Hristos. Iar chemarea misionară este a Bisericii în integralitatea ei, prin aceasta înţelegându-se că fiecare membru al ei trebuie să pună în lucrare conştient această trimitere misionară.

Până la Edictul de la Mediolanum din 313, misiunea Bisericii s-a desfășurat metodologic îndeosebi prin predicarea orală a Evangheliei și botezarea în numele Sfintei Treimi. Acestei lucrări i s-a adăugat însă şi mărturia (martyria) împlinită prin suferinţă. În contextul prigonirilor severe împotriva creştinismului, în aceste prime veacuri de istorie creştină, activitatea misionară s-a realizat şi prin mărturia vieţii, prin modul de viaţă şi faptele împlinite în numele Evangheliei lui Hristos. Creştinii au ştiut şi au împlinit în propria lor viaţă chemarea potrivit căreia lor „li s-a dăruit, pentru Hristos, nu numai să creadă în El, ci să şi pătimească pentru El" (*Filipeni 1, 29*). A fost o împletire deplină a Evangheliei trăite şi a celei predicate prin cuvânt. Mai mult, datorită persecuţiilor, unii au mărturisit învăţătura lui Hristos prin însăşi jertfa vieţii lor. Mulţi au devenit din martori ai lui Hristos (*Faptele Apostolilor 1, 8*) martiri ai Lui. Aşadar, activitatea misionară a Bisericii îmbină mărturia şi jertfa. Însăşi viaţa liturgică a comunităţilor creştine este concentrată în jurul mormintelor martirilor şi al moaştelor acestora, care devin loc de adunare al creştinilor.

De asemenea, în această perioadă, contextul progonirilor a determinat consolidarea orientării eshatologice a vieţii creştine. Neavând reazem, linişte şi aşezare în vremurile şi lumea de atunci, creştinii şi-au îndreptat mai mult nădejdea spre zilele de la sfârşit, spre împărăţia eshatologică. Știind că nu au „cetate stătătoare" pe pământ (*Evrei 13, 14*), creştinii respectau prevederile rânduielilor lumii în care trăiau şi care nu intrau în opoziţie cu credinţa lor, dar trăiau întâi de toate pentru cetăţenia cerească: „Cât pentru noi, cetatea noastră este în ceruri, de unde și așteptăm Mântuitor, pe Domnul Iisus Hristos. Care va schimba la înfățișare trupul smereniei noastre ca să fie asemenea trupului slavei Sale" (*Filipeni 3, 20-21*). Și aceste realităţi au susţinut misiunea Bisericii atât prin mărturia cuvântului cât şi prin mărturia vieţii, încununată, dacă era nevoie, prin martiraj.

2.1.2. Misiunea creștină în perioada post-constantiniană

O cotitură în ceea ce privește istoria misiunii Bisericii este marcată de edictul promulgat de Constantin cel Mare, de acceptare și libertate a creștinismului. Printr-o mutaţie majoră, Biserica se află în situaţia libertăţii de exprimare şi de împlinire a misiunii sale, statul şi legile lui fiindu-i favorabile. Mai mult decât un context prielnic misiunii Bisericii, Constantin deschide calea înspre un imperiu creştin, în cadrul căruia politica de stat consideră apartenenţa cetăţenilor la creştinism o necesitate pentru bunul mers al vieţii din interiorul graniţelor imperiale, și nu numai. Prin ridicarea noii capitale la Constantinoplol, împăratul sugerează cu claritate nevoia rezidirii imperiului pe o nouă fundație care va fi eminamente creștină. Se naște

acum ceea ce istoria numește „simfonia bizantină”. Biserica nu numai că este protejată de imperiu ci, mai mult, intră acum în structura politică a statului, care o vede ca pe o componentă esențială a sistemului politic imperial. La rândul ei, Biserica pomenește în rugăciunile sale pe conducătorii politici și îi recunoaște împăratului Constantin, „cel întocmai cu Apostolii” dreptul de a hotărî în anumite aspecte ale vieții bisericești. Colucrarea „armonioasă” între puterea bisericească, ce se ocupă de realitățile dumnezeiești, şi cea împărătească, ce se ocupă de ordinea lucrurilor omeneşti, ajunge la un stadiu de întrepătrundere atât de adânc, încât nu se mai pot concepe una fără cealaltă, cu toate că fiecare dintre acestea îşi are rolul şi domeniul jurisdicţional aparte. Cu toate acestea, Biserica nu se amestecă în politică iar statul, deşi se implică în alegerea patriarhului, nu a putut să constrângă Biserica la compromisuri.

Acestă conlucrare „simfonică” între Biserică şi Imperiul Bizantin a avut profunde implicaţii asupra misiunii. Prezenţa împăratului va da unor hotărâri ecleziale caracter universal, chiar dacă lipsea o reprezentare episcopală din întreaga lume creştină. Așa este cazul, de exemplu, al primului sinod ecumenic de la Niceea din anul 325, la care papa Romei a fost reprezentat doar de doi preoţi şi din întrega parte apuseană a imperiului au fost prezenţi la sinod doar patru episcopi. Lucrarea misionară a Bisericii va fi puternic sprijinită de puterea politică, aceasta asumându-şi crezul Bisericii şi protejându-l în faţa învăţăturilor eretice care erau privite ca un pericol nu doar pentru Biserică ci şi pentru unitatea imperiului. Aşa cum se va evidenţia în cele ce urmează cu referire la descrierea misiunii bizantine, sprijinirea Bisericii de către statul bizantin va oferi un puternic impuls misiunii, atât în interiorul imperiului cât şi în afara lui.

Deoarece s-a ajuns la folosirea unei formule care susţinea că nu există Biserică fără împărat, dar nici stat fără Biserică, se cuvine a explica limitele şi aspectele negative ale acestei „simfonii” Biserică-stat. Întâi de toate, nu de puţine ori Biserica a fost nevoită să sancţioneze puterea statală în condiţiile în care aceasta nu păstra dreapta credinţă sau căuta să îşi impună autoritatea în sfera jurisdicţională eclezială. Aşa s-a întâmplat în cazul împăraţilor arieni şi iconoclaşti sau în situaţii precum cea a sinodului florentin (1438-1439), care căutau să altereze dreapta credinţă sub presiunea unor ingerinţe politice date de pericolul în care se afla imperiul. Biserica a avut întotdeauna o putere corectivă asupra acestei „simfonii bizantine”, reuşind să păstreze caracterul ei autentic.

Uneori însă, în privinţa lucrării sale misionare, Biserica a avut de suferit de pe urma acestei „alianţe” cu statul bizantin. Siria şi Egiptul, comunităţi aflate la marginea imperiului, au acceptat, potrivit unor istorici, monofizismul şi nestorianismul şi datorită faptului că hotărârile sinoadelor ecumenice care le-au combătut au fost ratificate de împăraţii bizantini, dreapta credinţă apărând în ochii lor ca o doctrină imperială care li se impune. Un alt exemplu este cel al persecutării creştinilor de către perşi şi arabi, acest fapt datorându-se nu atât credinţei creştinilor cât „alianţei” lor cu împăratul bizantin. Aceste prejudicii aduse misiunii Bisericii prin „alianţa” ei cu statul bizantin arată că această „simfonie”, care a avut nu de puţine ori o evoluţie inegală şi un caracter instabil, nu poate fi considerată un model social creştin ideal.

Remarcabile rămân, însă, de-a lungul timpului activităţile misionare realizate de către Biserica Ortodoxă, atât în interiorul graniţelor Imperiului Bizantin cât şi în afara lui. În interiorul imperiului, vechile centre apostolice răsăritene îşi vor intensifica în secolele IV-VIII activitatea misionară, propovăduind cuvântul lui Dumnezeu în zona Asiei Mici şi între Marea Adriatică şi Marea Neagră. Aşa vor ajunge să-şi extindă lucrarea misionară şi înspre frontierele

imperiului: la nord vor propovădui la sciţi, daci, goţi, huni; la sud-est vor ajunge printre arabii aflaţi aici. De aceea, avem astăzi creştinism în zona Dobrogei, vechea Scythia Minor, în care creştinismul trebuia consolidat după ce fusese răspândit prin predica „apostolului românilor" Andrei sau în Armenia şi Georgia (convertite în secolul al V-lea prin lucrarea sfintei Nina). Misionarii Bisericii au fost primiţi, în urma susţinerii politice venite din partea împăratului bizantin, în Persia, Etiopia, Orientul Extrem sau nordul Africii.

2.1.3. Misiunea creştină la popoarele slave

Lucrarea misionarilor bizantini a fost întru totul înfloritoare în cazul popoarelor slave, începând cu secolul al IX-lea. Cei mai cunoscuţi dintre toţi misionarii bizantini sunt cei doi fraţi şi sfinţi Chiril (826-869) şi Metodiu (cca. 815-885). Reperele istoriografice ale activităţii lor misionare se organizează în jurul lucrării lor printre slavii din Moravia începând cu anul 862. Ambii au fost slujitori imperiali în lucrări a căror ţintă a fost apărarea credinţei creştine. Au fost buni administratori, iar Chiril a slujit ca profesor de filozofie în Academia Imperială. Trăind în Tesalonic, o zonă cu multă populaţie slavă şi având cunoştinţe despre această limbă, au fost cei mai potriviţi pentru a activa în teritoriile acestor neamuri. Mai mult, înainte de a fi plecat în misiune, Chiril a inventat un alfabet slavon şi a început traducerea Bibliei în slavonă. Lucrarea lor în Moravia s-a desfășurat astfel în limba poporului, ceea ce a reprezentat un aspect important metodologic al misiunii lor, dar şi al misiunii ortodoxe în general.

Deoarece clerul apusean păstra credinţa că doar trei limbi, şi anume, ebraica, greaca şi latina ar fie potrivite pentru exprimarea credinţei creştine, cei doi fraţi au călătorit la Roma pentru câştigarea aprobării papale de a sluji Liturghia în slavonă şi astfel să plaseze munca din Moravia direct sub protecţia papei. La început li s-a acordat permisiunea de a sluji Sf. Liturghie în slavonă dar, mai apoi, s-au confruntat cu o opoziţie puternică, ajungându-se la interzicerea utilizării limbii poporului în lucrarea lor misionară. Din perspectivă misiologică, Biserica Apuseană a ratat oportunitatea de a câştiga la credinţa creștină popoarele slave datorită reticenţei în a utiliza limbile vernaculare în lucrarea misionară. Abia pe la jumătatea secolului al XX-lea, romano-catolicismul va accepta ideea că Sf. Liturghie şi Sf. Scriptură ar trebui să fie traduse în limbile indigene.

Deși Chiril a murit la Roma, iar Metodiu a fost hirotonit aici episcop, când acesta din urmă s-a reîntors în Moravia, a folosit pe mai departe slavona. Lui Metodiu i s-a acordat şi i s-a retras succesiv permisiunea de a folosi această limbă. După moartea lui, papa Ștefan al V-lea a interzis din nou utilizarea limbii slavone. Ucenicii lui Metodiu au fost alungaţi şi creştinismul bizantin a încetat în Moravia. Cu toate acestea, propovăduirea Evanheliei în limba poporului, introdusă de frații Chiril și Metodiu, a fost un câştig pentru restul lumii slave deoarece munca de evanghelizare şi de traducere va continua în Bulgaria. Corpul de literatură în slavonă alături de Biblie şi Sf. Liturghie va juca un rol important în încreştinarea Rusiei. Sfinţii Chiril şi Metodiu împreună cu ucenicii lor, prin lucrarea misionară pe care au desfășurat-o, au răspândit creştinismul în Moravia, Boemia, Macedonia şi în toate regiunile ocupate de slavii din sud-estul Dunării.

Sintetizând caracteristicile misiunii evidenţiate prin lucrarea celor doi fraţi, reţinem întâi de toate că acum s-a impus principiul predicării şi oficierii slujbei în limba nativă a poporului la care se propovăduieşte Evanghelia. Acesta este un prim aspect cheie în misiunea

Răsăritului ortodox. Este cât se poate de firesc ca fiecare ființă umană, creată de Dumnezeu, să utilizeze limba proprie pentru a se închina Creatorului său. Pentru satisfacerea acestei nevoi ființiale se impunea şi traducerea Bibliei.

Există şi o profundă motivaţie teologică legată direct de naşterea Bisericii în ziua Cinzecimii care argumentează această atitudine misionară. Minunea limbilor ca de foc de la pogorârea Duhului Sfânt a fost o răscumpărare a momentului amestecării limbilor oamenilor la Turnul Babel şi o expresie a voinței lui Dumnezeu de mântuire a tuturor neamurilor. Pentru teologia ortodoxă momentul vorbirii în limbi de la Cincizecime consacră utilizarea limbilor vernaculare pentru transmiterea Evangheliei, limbile popoarelor devenind un mijloc de binecuvântare şi de preamărire a lui Dumnezeu. Cu siguranţă că au existat şi consecinţe negative ale acestei facilitări a accesului la Sfânta Scriptură şi la Sfânta Liturghie în limba poporului la care se realizează lucrarea misionară. Multitudinea sectelor în Rusia, de exemplu, se datorează şi posibilităţii oamenilor de a citi Biblia şi de a o interpreta potrivit propriilor cunoştinţe de multe ori lacunare. Aspectele pozitive pe care le presupune însă această metodă misionară sunt copleşitoare.

O a doua componentă distinctivă a misiunii bizantine la popoarele slave o reprezintă hirotonirea clerului autohton. Practica misionară a fost să se realizeze cât mai repede cu putinţă hirotonirea clericilor dintre convertiţi. Formarea primei generaţii a ierarhiei bisericești depindea de hirotonirea episcopului care împlinea această lucrare. Când reprezentanţii Bisericii considereau că noua comunitate a crescut suficient încât să necesite supravegherea unui episcop, se făcea şi acest pas. În ceea ce priveşte pregătirea teologică a clerului se punea mare accent pe înţelegerea corectă a credinţei şi îndeosebi a Sf. Liturghii, chiar în lipsa unui studiu formal realizat de viitorul cleric. Acelaşi accent se păstrează şi azi, de exemplu, în Grecia, unde au fost hirotoniţi în preoţie chiar şi ţărani fără pregătire teologică, dar cu o profundă trăire şi înţelegere a credinţei.

Cel din urmă aspect distinctiv al lucrării misionare ortodoxe, prezentat în acest context, este cel al încununării eforturilor misionare prin întemeierea unei Biserici locale. Deoarece rânduielile canonice permit, aspiraţia misionarilor a fost întemeierea unei Biserici locale, aflată în comuniune deplină cu Biserica mamă. Nu de puţine ori au existat neînţelegeri între Biserica misionară şi Biserica mamă, mai ales când cea dintâi pretindea autonomia. Aceste neînţelegeri intervenau îndeosebi când Biserica locală îşi declara independenţa înainte de acordarea ei de către Biserica sub a cărei jurisdicţie se efectuase lucrarea misionară. Factorul politic a jucat, de asemenea, un rol în păstrarea dependenţei Bisericii locale. Dobândirea autocefaliei este un proces care continuă şi astăzi, putând fi cu uşurinţă urmărit, de exemplu, în cazul formării Bisericii Ortodoxe din America, sau mai noi nou, cazul Bisericii Ortodoxe din Ucraina.

Avantajul practicii misionare ortodoxe, consacrată în urma activității fraţilor Chiril şi Metodiu, constă aşadar în acele componente prezentate care se regăsesc în activitatea lor. Teologia misionară ortodoxă îşi prezintă acum practica misionară specifică în raport cu celelalte confesiuni creştine. Acum ea poate fi privită în unicitatea ei şi nu ca o copie a metodelor apusene. Există în Sfinţii Chiril şi Metodiu un model pentru activitatea misionară ortodoxă, fără a se subînţelege că în mod necesar această metodologie a fost consacrată în toate practicile ortodoxe. De multe ori modelul celor doi nu a fost urmat.

Se poate observa însă, de-a lungul istoriei, că practica celor doi nu a fost un caz unic, izolat, ci s-a regăsit de multe ori în activitatea misionară a Bisericii. Am putea aminti faptul că lucrarea misioanară întreprinsă de preoţii şi călugării bizantini la triburile gotice răsăritene nu ar fi avut succes dacă nu ar fi existat Ulfila şi traducerea Bibliei în limba gotă realizată de acesta. Sau, Biserica Armeană aflată între două imperii (cel roman şi cel persan), nu ar fi rezistat când Persia şi-a impus dominaţia asupra armenilor, dacă la numai un secol de la convertirea acestui popor la creştinism nu ar fi avut parte de o traducere a Bibliei în armeană şi de o literatură religioasă accesibilă în limba lor naţională. Acestea au avut un rol important în supravieţuirea comunităţii creştine, în ciuda sciziunii dureroase pe care a trăit-o. Principiul utilizării limbilor naţionale în activitatea misionară se regăseşte, aşadar, adesea în istoria practicii misionare ortodoxe.

Misiunea Bisericii de Răsărit a fost însă mult îngreunată în urma apariţiei, în prima jumătate a secolului al VII-lea (în anul 622 are loc fuga lui Mahomed de la Mecca la Medina, considerată ca începutul erei musulmane), pe scena politică şi religioasă a religiei musulmane şi a imperiilor islamice. În scurt timp acestea vor stăpâni tot mai extinse teritorii care înainte aparţinuseră creştinilor, expansiunea lor culminând cu stăpânirea asupra Constantinopolului (1453) şi a teritoriilor adiacente acestuia. Pentru sute de ani ortodocşii din zona balcanică s-au aflat sub sfera de influenţă politico-religioasă musulmană. Patriarhul de Constantinopol primeşte un rol în politica musulmană, fiind numit *etnarh* sau conducător al popoarelor creştine. Bisericile locale din zona balcanică nu au reuşit să desfăşoare o activitate misionară externă, fiind abia capabile, prin multe jertfe, să transmită credinţa creștină în rândul populaţiei din cadrul propriilor graniţe. Vor reuşi totuşi să se organizeze în mod autonom, să-şi creeze o cultură teologică şi o spiritualitate cu aspecte specifice, devenind chiar salvatoare ale ortodoxiei bizantine în perioadele de criză (cruciadele, schisma, cucerirea otomană etc.). De exemplu, când în 1629 sub numele patriarhului ecumenic Chiril Lucaris apărea o mărturisire de credinţă cu puternice influenţe calvine, lucrarea mărturisitoare a dreptei credinţe strălucea la Iaşi (Mărturisirea lui Petru Movilă, 1642) sau Ierusalim (Mărturisirea lui Dositei, 1672). Doar pe teritoriul ţării noastre s-au putut tipări în acele vremuri cărţi în toate limbile vorbite de ortodocşi (greacă, arabă, georgiană, slavonă). Misiunea Bisericilor Ortodoxe locale a fost aceea de a păstra „Bizanţul de după Bizanţ".

2.1.4. Misiunea creştină rusească

Unul dintre evenimentele majore din istoria misiunii ortodoxe rămâne convertirea poporului rus. Traducerea Bibliei şi a cărţilor de cult în limba slavonă fusese deja finalizată. Creştini au existat în Rusia încă înainte de Vladimir, însă, el este cel care merită pe deplin titlul de „încreştinător al Rusiei". Încreştinarea a fost asumată cu toată seriozitatea, creştinismul ortodox devenind religia oficială a Rusiei până în 1917. Convertirea triburilor slave din estul ţării a fost finalizată în timpul lui Vladimir. Triburile finlandeze din nord nu au primit însă atât de repede mesajul evanghelic. Cei care au dezvoltat o intensă și eficientă lucrare misionară în această periodă au fost călugării. Aceştia, căutând singurătatea au pătruns în pădurile nordice. Prin credinţă, muncă şi prin cuvintul lor, ei au devenit misionari între nomazii primitivi din jurul lor. Schiturile lor s-au dezvoltat treptat în mănăstiri, iar în jurul mănăstirilor s-au dezvoltat oraşe. Deşi lucrarea lor a avut astfel un rol social incontestabil, ei erau motivaţi teologic.

Părăsind lumea, ei au dorit să creeze o nouă comunitate în conformitate cu regulile monahale; retregându-se din lume au ajuns să fie vestitori către lume ai lui Hristos.

Un exemplu de retragere, pentru proclamarea luminii lui Hristos în faţa lumii, se poate vedea în viaţa călugărului sfânt Serafim (1759-1833). El a trăit singur în pădure timp de zece ani (1794-1804), după care a petrecut alţi zece ani retras în rugăciune şi doar după acest timp a deschis uşa chiliei sale oamenilor care se veneau pentru sfaturi duhovniceşti. Deşi odată cu mesajul creştin s-a răspândit şi identitatea rusească, nu toţi călugării au simţit că ar trebui să formeze ruşi din păgâni, fiind deschişi pentru folosirea limbilor indigene.

Un astfel de exemplu de misionar ortodox în Evul Mediu este Sf. Ștefan de Perm (1340-1396). Având o educaţie aleasă, părăseşte totuşi liniştea mănăstirii pentru a aduce Evanghelia la sălbaticii permi din pădurile de nord. Pentru a uşura receptarea mesajului creştin, el a creat un alfabet perm şi a tradus Sf. Liturghie şi Evanghelia în limba permilor. Dintre cei mai silitori ucenici ai săi a ales apoi conducerea Bisericii. Două dintre caracteristicile pe care le-am evidenţiat drept esenţiale în lucrarea misionară ortodoxă sunt prezente și în activitatea Sf. Ștefan de Perm și a ucenicilor săi: utilizarea limbii vernaculare şi selectarea clericilor dintre indigeni. Cea de-a treia caracteristică, aceea a unei Biserici locale permene, nu s-a materializat niciodată. La scurt timp după moartea lui, limba permă a fost înlocuită cu limba rusă, dar aceasta nu umbreşte realizările sale misionare şi exemplul pe care l-a lăsat misionarilor ruşi de mai târziu.

Alături de călugări şi clerici au existat și misionari laici, precum Trifon din Novgorod, care după ce a convertit câteva sute de locuitori dintre laponi, a aşteptat răbdător un preot care să-i boteze. Ulterior a depus și voturile monahale, mănăstirea sa din peninsula Kola fiind pentru multă vreme un avanpost misionar important.

Istoria misiunilor ruseşti cunoaşte şi momente reprobabile. Unii dintre misionari nu au învăţat limba celor cărora urmau să le propovăduiască; alţii au fost mulţumiţi să folosească puterea laică pentru a-i „converti" pe „necredincioşi"; iar disputele interne care au copleşit Biserica Rusă au avut de asemenea influenţă şi asupra activităţii misionare (a se vedea schisma internă dintre posesori şi neposesori din 1666). Nici reformele lui Petru cel Mare (1682-1725) nu au lăsat neafectată misiunea Bisericii, monahismul fiind pus sub un control imperial strict, slăbind ca atare forţa sa misionară, mai ales în provinciile îndepărtate ale Rusiei unde mănăstirea era unicul centru cultural şi caritabil. Petru apare ca un susţinător al misiunii evanghelice a Bisericii, datorită încurajării misiunilor din China şi din Siberia, însă mulţi consideră că motivaţia sa a fost mai degrabă politică decât religiosă. Mai mult decât atât, au fost situaţii în care factorul politic a ridicat obstacole puternice în calea misiunii, aşa cum s-a întâmplat în secolul al XVIII-lea când era interzisă predicarea Evangheliei la nomazii kirghizi.

În pofida acestor neajunsuri, o revigorare şi un suflu inovator al misiunii ruseşti se observă în secolul al XIX-lea. La chemarea Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Ruse adresată misionarilor în 1828 a răspuns şi Macarie Glukaev (1792-1847), teolog erudit şi rector al Seminarului din Kostroma care, după împlinirea unei frumoase misiuni ecleziastice, se retrăsese în pustia din deşertul Glinsk, căutând roadele duhovniceşti ale isihiei. Macarie, deşi mic, fragil şi bolnăvicios, a ales o regiune deosebit de dificilă, aceea a munţilor Altai, din Asia Centrală. Pentru ca misiunea să aibă reuşită totală, misionarii au fost de acord să pună toate lucrurile în comun, nu atât ca semn al sărăciei monahale, cât pentru a evidenţia mesajul de unitate al lucrării lor misionare. În tradiţia înaintaşilor săi, Macarie a început să studieze limbile diferitelor triburi.

Deşi eforturile lui au rămas nerăsplătite, nu a abandonat, ci a schimbat metoda misionară. Realizând ineficiența propovăduirii verbale, el s-a decis să devină un slujitor al luptătorilor nomazi de aici. Prin trăirea adevărurilor de credinţă, el a reuşit să fie un exemplu printre cei din jurul său în două domenii: medicina şi igiena. În cazul lui Macarie, teologia este stâns legată de practica misionară. Macarie şi însoţitorii lui nu oferă doar un exemplu, ei stabilesc un model de viețuire ortodoxă, care ar trebui să caracterizeze comunitatea creştină.

Macarie a fost diferit faţă de alţi misionari ortodocşi ai timpului său. Spre deosebire de aceștia, el n-a pus accentul pe graba convertirii la Botez, aşa cum era tipic, ci a insistat pentru o perioadă lungă de catehizare. Pe durata celor 14 ani de lucrare în zonă, el a oficiat 675 de botezuri pentru adulţi, şi aceasta deoarece Macarie vedea Botezul drept începutul stilului de viaţă creştin. El şi-a aşezat convertiţii cât mai repede posibil în sate nou înfiinţate, compuse în întregime din creştini şi conduse de misionari. El a făcut aceasta, atât pentru protecţia convertiţilor de represalii din partea păgânilor, cât şi pentru a le permite să mărturisească prin viaţa lor adevărul evanghelic. El a întemeiat mai multe şcoli şi spitale decât biserici, ceea ce dovedeşte spiritul practic care l-a caracterizat. Macarie a crezut cu certitudine în utilitatea practică, dar a fost motivat în această atitudine misionară şi de faptul că a înţeles că eforturile misionarilor anteriori lui s-au disipat pentru că cei convertiţi de ei nu fuseseră suficient de întăriţi în credinţă.

El a înţeles că misiunea trebuie să fie interesul şi lucrarea întregii Biserici. Ca stareţ de mănăstire a devenit conştient de faptul că masele de ruşi erau doar superficial creştine şi deci nepotrivite pentru marea sarcină apostolică la care el se gândise. Astfel, s-a dedicat misiunii acasă şi a deschis uşile mănăstirii tuturor celor care doreau sfaturi. Când a părăsit misiunea din Altai în 1843, aici erau cinci aşezări ortodoxe şi două biserici, trei şcoli şi un orfelinat. A reuşit, de asemenea, să-şi atragă urmaşi şi succesori vrednici, doi dintre ei devenind ulterior arhiepiscopi. Aproape de începutul secolului trecut, aici erau 2500 de convertiri, 188 de sate creştine, 67 de biserici cu slujbe săvârşite în totalitate în limba indigenă şi 48 de şcoli cu predare în limba maternă. Macarie a mai lăsat încă o moştenire pentru practica misionară. A încurajat o femeie să se angajeze în munca misionară, aceasta fiind o idee inovatoare pentru acele vremuri. Interesul său în pregătirea misionară l-a făcut să propună crearea unui centru de studii misionare, unde instrucţia să cuprindă medicină, nursing (îngrijire) şi agricultură. S-a dovedit, astfel, a fi un mare teoretician al misiunii creştine ortodoxe.

În acelaşi secol de revigorare misionară, un academician laic, Nicolae Ilminsky a avut o mare influenţă asupra cursului misiunilor ruseşti, fiind ales să facă parte din comitetul care trebuia să traducă Biblia şi cărţile de cult în limba tătară. Părăsirea credinţei creştine de către tătari continua în pofida faptului că Biserica Ortodoxă le oferea chiar şi diferite privilegii după convertire: împărţire de pământuri, scutirea de serviciul militar şi uneori recompense băneşti. Slujbele se făceau însă în limba slavă şi nu existau clerici nativi. Întreaga activitate a fost compromisă astfel de contrapropaganda musulmană. Problema a fost agravată şi de faptul că cei din comitetul de traducere foloseau limba literară şi alfabetul arab, în timp ce tătarii nu posedau un alfabet al lor. Ilminski a fost cel care a propus folosirea dialectului tătar, aşa cum era utilizat de ei în discuţiile zilnice şi înlocuirea alfabetului arab cu caracterele ruseşti. Prin utilizarea limbii populare, principiul vestirii Evangheliei în limba lor a fost în cele din urmă respectat. Ilminski a realizat că puterea islamului consta şi în implementarea unui sistem de

şcoli ataşate moscheilor în care copiii tătarilor erau instruiţi în limba Coranului. El a stabilit propriul său sistem de şcoli care utiliza limba populară. De asemenea, o influenţă majoră asupra practicii misiunii ortodoxe au avut-o principiile sale pentru realizarea traducerilor în limbile vernaculare.

Un alt renumit misionar rus care a activat în Alaska a fost Episcopul Inocenţie (1797-1879), pe numele său de botez, Ion Veniaminov. El a fost chemat mai întâi să întreprindă o misiune în Insulele Aleutine. Deşi a refuzat iniţial, Ion Veniaminov şi-a schimbat hotărârea şi s-a decis să plece, luându-i 14 luni lui şi familiei sale să ajungă la locul de slujire, unde nu au găsit nici o biserică construită şi nici măcar o casă care să le ofere adăpost. Studiind limba aleuţilor, Ion Veniaminov nu a ajuns doar să o stăpânească, cu sunetele ei guturale, dar a şi compus un alfabet pentru ea. A construit şi o şcoală şi i-a învăţat pe copii, folosindu-se de manuale făcute de el însuşi. Pentru a putea vizita şi evangheliza celelalte insule din lanţul aleutin, el a învăţat cum să manevreze şi să navigheze cu un kaiak. Terminându-şi lucrarea între aleutini, el s-a mutat pe continent, în Alaska, unde a avut un succes uimitor la triburile care nu avuseseră înainte nici un contact cu europenii.

După moartea soţiei, Ion Veniaminov a luat schima monahală şi şi-a schimbat numele din Ioan în Inocenţie. În 1840 a fost hirotonit episcop de Kamchatca, insulele Kuriliene şi Aleutine. Câţiva ani mai târziu, provincia Yatkusk a fost pusă sub oblăduirea sa şi ceva mai târziu provinciile ruseşti din Siberia au fost adăugate episcopiei sale. Inocenție a parcurs mii de kilometrii, vizitând episcopia în lung şi în lat. Și-a schimbat reşedinţa episcopală de trei ori pentru a fi în mai bună legătură cu locurile unde dorea să implementeze noi misiuni. În 1870, Inocenţie a fondat Societatea Ortodoxă Misionară. Prin exemplele amintite, și nu numai, practica misionară a Ortodoxiei ruseşti a rămas ca un punct de referinţă pentru teologia misionară ortodoxă în întregimea ei.

2.1.5. Misiunea creștină ortodoxă în contemporaneitate

Contextul istoric actual al misiunii creștine ortodoxe este marcat de căutarea unei aşezări fireşti în privinţa obţinerii autonomiei şi a autocefaliei de către anumite Biserici locale, aspect intern al vieţii Bisericii Ortodoxe care a ridicat adesea probleme şi datorită imixtiunilor politice. Sunt cunoscute împrejurările dificile în care s-a recunoscut autocefalia patriarhiilor din Bulgaria şi Georgia sau autonomia Bisericilor din Finlanda, Japonia sau America. Ezitarea „Bisericilor-mame" se datorează şi unui posibil pericol filetist (provocarea autocefaliei motivată de interese sau rivalităţi etnice).

Apropiindu-ne de contemporaneitate se observă o revigorare, o mai bună organizare și consolidare a lucrării misionare ortodoxe. Spre exemplu, am amintit că în Rusia Inocenție a pus bazele Societății Misionare Ortodoxe cu scopul de a pregăti, sprijini și trimite misionari, de a sensibiliza lucrarea misionară printre Bisericile locale și de a crea materiale pentru diferite misiuni. În momentul de maximă dezvoltare, această societate a avut mai mult de 16.000 de membri în 55 de comisii diecezane. Ea a trimis și sprijinit sute de misionari în diferite zone: Siberia și capătul estic al Rusiei, Alaska, Japonia, China, Coreea. Ea a publicat, de asemenea, mai mult de 2 milioane de exemplare a sute de traduceri în 20 de limbi pentru diferite misiuni.

Un rod al acestei activități misionare a fost și Nicolae Kasatkin care a activat în Japonia între 1861-1912. El a intrat în Japonia atunci când țara era considerată încă una dintre cele mai

închise și xenofobe din lume. La sfârșitul celor 50 de ani de slujire, Biserica Ortodoxă a Japoniei număra peste 33.000 de creștini, constituiți în 266 de comunități. În spiritul tradiției misionare ortodoxe, din moștenirea Sfântului Nicolae a făcut parte și traducerea în japoneză a Noului Testament, a unei bune părți din Vechiului Testament, precum și a celor mai multe dintre rânduielile liturgice ale Bisericii.

Revoluția bolșevică din 1917 a oprit activitatea societății, punând început unei lungi și înrobitoare perioade pentru Biserica Ortodoxă și lucrarea ei misionară în Rusia și alte țări comuniste. În secolul al XX-lea, în timp ce Biserica Rusă lupta pentru a supraviețui, alte Biserici locale au încercat cu eforturi majore să recupereze moștenirea lor misionară autentică, după secole de dominație otomană opresivă. Din aceste motive, Biserica Ortodoxă a fost inactivă în misiunile externe, în prima jumătate a secolului trecut.

Perioada postbelică de la sfârșitul anilor 1950 a adus o trezire misionară, care a început cu o mișcare internațională a tineretului ortodox - *Syndesmos*. Anastasios Yannoulatos a fost tânărul teolog grec care a condus această renaștere. Publicând în greacă și engleză revista cu tematică misionară *Poreuthentes* (Go Forth), a încercat între anii 1960-1970 să trezească Biserica Greciei și comunitatea ortodoxă internațională la o responsabilizare în direcția lucrării misionare. A. Yannoulatos a stabilit și un centru de misiune cu același nume tot în 1960 la Atena. Malaria a oprit însă primele eforturi misionare ale lui A. Yannoulatos în Africa de Est, determinându-l să revină în domeniul studiului. A devenit profesor de istoria religiilor mondiale la Universitatea din Atena între 1972-1991, predând aici și cursuri de misiologie și îmbogățind semnificativ teologia ortodoxă cu scrierile sale de misiologie pline de originalitate. Tot el a fondat și editat revista oficială de misiune a Bisericii Greciei *Panta ta Ethne* în 1980.

Dorind să pună în practică teologia misionară, A. Yannoulatos a trecut la fapte când a devenit arhiepiscop interimar al Africii de Est (1981-1991) și mai apoi Arhiepiscopul Albaniei (1991-prezent). Creând un model misionar contemporan vrednic de urmat, Arhiepiscopul Anastasios a urmat tradiția misionară ortodoxă. În Africa de Est, a consolidat Bisericile din Kenya, Uganda și Tanzania, deschizând primul seminar ortodox din Africa și formând și hirotonind 62 de clerici indigeni și 42 de cateheți. Consecvent duhului misionar ortodox, a supravegheat traducerea slujbelor în șapte limbi și construirea a 67 de biserici noi și a numeroase clinici medicale și scoli primare. Aceeași lucrare plină de inspirație pentru misiunea ortodoxă de astăzi a continuat-o și în Albania. Deși în 1991 avea 61 de ani, a organizat o acțiune complexă de evanghelizare, educație, sănătate, dezvoltare, cultură și mediu într-o țară puternic impregnată de ateism. A supravegheat crearea școlilor teologice, hirotonirea clericilor, construirea unor noi biserici și repararea unora vechi, precum și ampla lucrare umanitară a Bisericii. A ajuns o voce clară și puternică a mesajului misionar ortodox, influențând numeroase alte lucrări misionare din Biserica Greciei, Biserica Ortodoxă din Finlanda, Bisericile Ortodoxe din America și nu numai.

Expresie a revigorării misiunii Bisericii Ortodoxe este și înființarea sau reînființarea centrelor misionare. Am amintit cazul Greciei din anii 60 sau cel al Bisericii Ortodoxe din Finlanda. Dar și Biserica Rusiei și-a reactivat vechiul centru misionar. Unde regimul comunist a reprimat cu duritate Ortodoxia ne putem aștepta la aceeași reactivare a misiunii. Pentru a da exemplul unui astfel de centru misionar, amintim pe unul dintre cele mai vizionare astfel de centre din lumea ortodoxă de azi - *Centrul de Misiune Creștin Ortodoxă* din St. Augustine,

Florida, Statele Unite ale Americii. Existând din 1987, acesta trimite și acum, atât misionari pe perioade îndelungate, cât și 15 echipe de misionari anual pe perioade mai scurte. Sprijină activitatea indigenă de misiune în 20 de țări, educă studenți în domeniul misionar și s-a dezvoltat într-un puternic centru de susținere și motivare a conștiinței misionare pentru Bisericile Ortodoxe din America.

O diagnoză a activității misionare curente arată că Biserica Ortodoxă este în misiune din nou. De exemplu, Patriarhia Ecumenică de Constantinopol acoperă un mare număr de regiuni misionare. Cea mai mare este Mitropolia Hong Kong și a Asiei de Sud-Est ale cărei eforturi misionare includ Indonezia, India, Filipine, Hong Kong, Coreea, Singapore și eforturile misionare se vor a fi direcționate și înspre China, Taiwan și Thailanda. Tot Patriarhia Constantinopolului are jurisdicție și asupra activităților misionare locale ale comunităților ortodoxe din America Centrală și de Sud. Patriarhia din Alexandria şi a toată Africa este responsabilă pentru eforturile misionare din Africa. Bisericile Ortodoxe din Africa sunt în continuă creștere în Kenya, Uganda, Tanzania, Madagascar, Zair, Camerun, Ghana și Nigeria. De asemenea, de actualitate este şi lucrarea misionară a „diasporei ortodoxe" care cuprinde în întreaga lume milioane de credincioşi, constituiți în comunităţi de diferite identităţi etnice sau apartenenţe canonice jurisdicţionale.

Oricum, modificările sociale şi tehnologice profunde, dezvoltarea mişcării ecumenice, mutaţiile ideologice, atitudinea factorilor politici în continuă schimbare sunt doar încă alte câteva aspecte esenţiale care provoacă astăzi teologia și practica misionară ortodoxă. Privirea spre trecut oferă experienţa, exemplul şi principiile acumulate până acum de Biserica Ortodoxă în domeniul misionar, se impune însă ca practica misionară actuală să-şi găsească abordarea metodologică eficientă în vremurile pe care le trăim.

2.2.Paradigme misionare în istoria creştinismului: paradigma misionară Ortodoxă, paradigma misionară Romano-Catolică, paradigma misionară Protestantă

Mântuitorul Iisus Hristos leagă primirea Evangheliei de însăşi viaţa omului în această lume, în sens spiritual, şi apoi eshatologic: „Cel ce va crede şi se va boteza se va mântui; iar cel ce nu va crede se va osândi" (*Marcu 16,16*). Pe baza adevărului Evangheliei, a teologiei şi experienţei spirituale, Biserica, urmând poruncii lui Hristos, şi-a extins misiunea ei de propovăduire a Evangheliei, de încorporare a oamenilor în structura ei sacramentală, în pelerinajul spiritual spre Împărăţia lui Dumnezeu, permanent şi peste tot în lume. Misiunea externă este o lucrare structurată în Bizanţ şi în Bisericile occidentale, care au dus lumina Evangheliei, dincolo de disputele teologice clarificate în Sinoadele ecumenice ale primului mileniu creştin, la multe popoare din Europa, Asia şi Africa. Conştiinţa misionară, dublată de practica misiunii, s-a manifestat ulterior şi la confesiunile ce s-au rupt de Biserica cea una a lui Hristos. Astfel, avântul misionar al Bisericii Romano-Catolice a continuat şi s-a manifestat de-a lungul mileniului al II-lea creştin, şi după separarea de Biserica Ortodoxă. Desigur, prin misiune s-au transmis şi unele particularităţi dogmatice, cultice sau spirituale specifice creștinismului apusean. La rândul lor, Protestanţii au preluat mandatul misionar, transmiţând principiile creştine protestante. Misiunea externă a generat astfel conflicte între Biserica

Ortodoxă şi misiunile catolice sau protestante, prezente în orizontul canonico-sacramental al Ortodoxiei, acestea fiind percepute ca acţiuni prozelitiste, concepţie regăsită și astăzi, în context ecumenic şi pluralist creştin.

Pe de altă parte, misiunea occidentală a însemnat şi un proces de occidentalizare a celorlalte spaţii necreştine din lume, fiind asimilată cu colonizarea, întrucât activitatea Bisericii apusene se împletea cu cea a altor instituţii: politice, sociale, culturale. David Bosch identifică în istoria misiunilor creştine şase perioade, în funcţie de mutaţiile în gândirea teologică, în cult şi spiritualitate, determinate de separarea de Biserică a confesiunilor ce s-au structurat până astăzi în era creştină. Trebuie precizat de la început faptul că, deşi au apărut schimbări și mutaţii în evoluţia lumii şi în concepţiile teologice ale celorlalte confesiuni şi denominaţiuni creştine, totuşi teologia Bisericii Ortodoxe stă și astăzi pe mărturia apostolică şi a Părinţilor Bisericii, iar Ortodoxia nu se încadrează doar într-un timp, într-o epocă istorică trecută, ci ea este şi astăzi Biserica cea una a Apostolilor şi a Părinţilor ce coexistă cu celelalte confesiuni, cu Biserica Romano-Catolică, cu confesiunile protestante sau denominaţiunile creştine ieșite din protestantism, într-un climat de deschidere ecumenică. David Bosch utilizează conceptul de *paradigmă* preluat din epistemologia lui Thomas Kuhn, transpus în teologie de Hans Küng. El aplică fiecăreia din cele şase perioade din istoria misiunii creştine o astfel de paradigmă. Th. Kuhn defineşte conceptul de paradigmă ca „ansamblul credinţelor, valorilor recunoscute, ale tehnicilor ce sunt comune membrilor unui grup dat”. Teologii Hans Küng şi T.F. Torrance utilizează conceptul de paradigmă în sensul de „modele de interpretare” şi respectiv de „cadre ale cunoaşterii”.

2.2.1. Paradigma misionară Ortodoxă

Ortodoxia şi teologia ortodoxă consideră că, de la Pogorârea Sfântului Duh, Biserica este prin Duhul lui Hristos o permanenţă în istorie, este de fapt calea spirituală unică a omului, împreună cu Dumnezeu, cunoscut, iubit şi adorat în pelerinajul interior şi cumunitar spre Împărăţia lui Dumnezeu. Unor acuze aduse ortodocşilor de către misionari occidentali, anume că Biserica Ortodoxă nu este una misionară, datorită accentuării aspectului liturgic și sacramental al spiritualităţii sale ascetice şi mistice, nu i se poate răspunde decât cu adevărul, cu realitatea eclesială ortodoxă. Elaborarea teologică a eclesiologiei ortodoxe este, pe de o parte, o consecinţă a întâlnirii Bisericilor Ortodoxe cu creştinii occidentali, angajaţi misionar şi ecumenic, dar pe de altă parte, eclesiologia ortodoxă este de fapt expresia experienţei comuniunii cu Dumnezeu în rugăciune, descrisă în paginile Scripturii, ale Părinţilor Bisericii şi ale teologilor sau experiată de marii trăitori în Duhul, care au ţinut vie şi nestinsă flacăra credinţei în Dumnezeu în vremurile cele mai vitrege. Pentru Ortodoxie formula eclesiologică cea mai familiară este „cerul pe pământ”, expresie ce redă experienţa Bisericii.

Experienţa liturgică şi sacramentală semnifică „lepădarea grijii lumeşti” şi intrarea spirituală anticipată în Împărăţia lui Dumnezeu. Biserica este înţeleasă mai presus de orice ca realitate creată şi dăruită de Dumnezeu, prezenţa vieţii noi în Hristos, manifestarea noului veac al Duhului Sfânt. În actul contemplării Bisericii, un ortodox vede mai întâi un dar divin şi apoi un răspuns uman. Conform părintelui Alexandre Schmemann, Biserica poate fi descrisă mai exact ca o realitate eshatologică, pentru că funcţia ei esenţială este aceea de a manifesta şi a actualiza în această lume *eshatonul,* realitatea ultimă a salvării lui Dumnezeu, a mântuirii

omului și a transfigurării creației. În şi prin Biserică se face prezentă, se comunică oamenilor Împărăţia lui Dumnezeu. Tocmai această plinătate eshatologică a Bisericii, dăruită de Dumnezeu, constituie rădăcina *deplinătății* credinței ortodoxe.

Misiunea Bisericii constă în a introduce această plinătate eshatologică în timp și în istorie, prin comuniunea cu Hristos, mai ales în Euharistie, când Biserica devine ceea ce este ea în realitate, Trup al lui Hristos. Misiunea Bisericii are ca finalitate sfinţirea, înălţarea pe scara virtuţilor, restaurarea prin iluminare şi transfigurare a omului vechi şi a comunităţii umane prin primirea și dobândirea Duhului Sfânt (Sf. Serafim de Sarov). De aceea, la Cincizecime când plinătatea Bisericii s-a manifestat o dată pentru totdeauna, a început timpul Bisericii, ontologic unica realitate al cărei conţinut soteriologic îl constituie misiunea. În sens ortodox, misiunea Bisericii dă timpului semnificaţia sa reală, iar istoria capătă cu adevărat sens. Misiunea Bisericii are ca obiect omul şi lumea, ea are un sens antropologic şi unul istoric şi cosmic, pentru că întreaga creaţie se sfinţeşte prin iubirea lui Dumnezeu, prin recapitularea tuturor în Hristos. În misiunea ei, Biserica oferă lumii iubirea lui Dumnezeu, nu doar ca o proclamare sau discurs, ci ca realitatea efectivă a insondabilului şi inefabilului abis divin ce irumpe în creat ca energie divină a Treimii. Prin misiune, în sens ortodox, se înţelege mărturia despre *Dumnezeul cel viu - Treimea*, creatoarea şi mântuitoarea lumii, Care datorită iubirii Sale veşnice şi infinite cheamă la Sine pe omul creat din iubire spre a-i oferi adevărata viaţă.

Propovăduirea Evangheliei se identifică cu *mărturia doxologică*, cu preamărirea lui Dumnezeu cel ce S-a revelat în lucrarea de mântuire a omului şi a lumii. Aceasta explică insistenţa Ortodoxiei pe Tradiţie şi pe succesiunea apostolică. Cuvintele Mântuitorului din Evanghelia de la *Ioan 3,16* exprimă esenţa misiunii ortodoxe: „Căci, Dumnezeu aşa a iubit lumea, încât pe Fiul Său Cel Unul-Născut L-a dat, ca oricine crede în El să nu piară, ci să aibă viaţa veşnică" (*Ioan 3,16).* Viaţa adevărată este viaţa în comuniunea Sfintei Treimi, izvorul întregii existenţe, în Hristos prin Duhul Sfânt venind de la Tatăl şi îndreptându-se spre El. „Modelul originar al misiunii„ este cel din viaţa intratrinitară. Dumnezeu-Iubirea cheamă pe toţi oamenii la mântuire şi-i încorporează în Biserica lui Hristos, prin lucrarea Sfântului Duh. Este ceea ce distinge de fapt *misiunea* de *pastoraţie* care are ca obiect pe cei exclusiv încorporaţi în Biserică.

Mărturisirea de credinţă „Iisus este Domnul" (*Romani 10,9*) sau chemarea şi îndemnul „să mărturisească toată limba că Domn este Iisus Hristos întru Slava lui Dumnezeu (*Filipeni 2, 11*) este fundamentul şi temeiul hristologic al misiunii. De aceea trimiterea Fiului în lume, pentru că „aşa a iubit Dumnezeu lumea încât pe Fiul Său Unul-Născut L-a dat ca oricine crede în El să nu piară ci să aibă viaţă veşnică (*Ioan 3,16*), constituie începutul şi defineşte exact misiunea creştină. Cuvântul lui Dumnezeu întrupat este Mântuitorul lumii şi Creatorul ei, fiind prin aceasta *centrul* ei într-un dublu sens. Ca Logos etern al Tatălui, El este temeiul şi modelul, sensul existenţei umane. Ca persoană divino-umană, ca Logos întrupat, El este partenerul nostru de dialog care asumând plinătatea umană o vindecă, o restaurează, o îndumnezeieşte. Hristos este Logosul tuturor lucrurilor şi Logosul este chipul Tatălui. Lumea are un temei ontologic în Dumnezeu pentru că toate lucrurile au o relaţie cu Logosul, omul însuşi fiind chipul Logosului ca persoană care gândeşte.

Un principiu esenţial al misiunii ortodoxe este proclamarea Evangheliei prin doxologie şi Liturghie, principiu potrivit căruia rugăciunea şi reprezentarea liturgică a Evangheliei deţin

un rol de prim rang în Ortodoxie. Astfel, comunitatea care-L mărturiseşte pe Hristos este în acelaşi timp comunitatea care I se închină, Îl adoră pe Hristos ca Dumnezeu. În istorie, adorarea lui Dumnezeu în Biserică a fost expresia şi garanţia păstrării revelaţiei divine.

Dimensiunea pnevmatologică şi sacramentală este esenţială pentru misiunea Bisericii Ortodoxe pentru că Hristos este inseparabil de Persoana Duhului Sfânt şi de lucrarea Sa de viaţă făcătoare şi de desăvârşire. Duhul Sfânt Îl face prezent pe Hristos în Biserică până la sfârșitul veacurilor (*Matei 28,20*). În acest sens, El continuă, confirmă şi desăvârşeşte lucrarea lui Hristos, face toate lucrurile noi şi, de aceea, lucrarea Sa este una a eficienţei soteriologice în perspectivă antropologică şi, de asemenea, într-un sens cosmic mai larg.

Conceptul ortodox de *misiune* depinde de înţelegerea naturii *Bisericii*. Plecând de la Hristos care aduce Vestea cea Bună, calea duce în mod necesar la Biserica Sa, care proclamă Vestea cea Bună. Prin trimiterea Sfântului Duh, Hristos a voit ca lucrarea Sa să se continue în Biserică, „sacrament universal al mântuirii" prin însăşi natura misionară a acesteia, pentru că de la început misiunea este lucrarea, activitatea acesteia. Pentru Biserică *a fi* înseamnă a proclama fără încetare Evanghelia mântuirii şi a împărtăşi harul Duhului spre sfinţire şi îndumnezeire, astfel că nu se poate vorbi de Biserică şi de misiune în mod separat ci de *misiunea Bisericii,* a membrilor ei, cler şi credincioşi, mărturisitori şi trăitori, împlinitori ai poruncilor Celui care i-a chemat „din întuneric la lumina Sa cea minunată" (*1 Petru 2,9*). De aceea, în conformitate cu principiul eclesial al *sensus fidelium,* reabilitarea şi reactivarea pe plan misionar şi pastoral a mirenilor constituie probleme cruciale pentru fiecare Biserică locală, pentru fiecare comunitate parohială ortodoxă în care este absolut necesar să se reflecte unitatea și sfinţenia creştină.

În final, nu putem omite dimensiunea *ecumenică* a Ortodoxiei, care în mişcarea ecumenică se defineşte în ansamblul său ca forma actuală, istorică, văzută a Bisericii Universale neîmpărţite din primele veacuri. Ea păstrează fondul dogmatic, structura liturgică şi ordinea canonică pe care se reazimă unitatea Bisericii Universale.

Prin aceste elemente fundamentale, Ortodoxia nu este o formă confesională, de credinţă şi de spiritualitate, rezervată unui grup restrâns, unei naţiuni, regiuni sau culturi, ci ea are o dimensiune ecumenică.

În concluzie, paradigma misionară ortodoxă poate fi rezumată astfel: Biserica a fost întemeiată în chip văzut și nevăzut ca finalizare în istorie a lucrării lui Hristos și a Duhului Sfânt; ea este subiectul și rezultatul misiunii creștine. Biserica este misionară în însăși ființa și existența ei în lume. Misiunea creștină este o chemare mântuitoare adresată oamenilor din afara Bisericii și vizează încorporarea lor în Biserică prin Botez, Mirungere și Euharistie și creșterea acestora în orizontul eshatologic al Împărăției lui Dumnezeu (*Efeseni 4, 12 - 13*).

2.2.2. Paradigma misionară Romano-Catolică

Misiunea Bisericii apusene în *Evul Mediu* cuprinde elemente esenţiale ale practicii misionare a Occidentului creştin, dominat lingvistic de latina medievală între anii 600-1500 şi teologic de concepţia naturii umane căzute în păcat şi moartea substitutivă a lui Hristos pentru noi, ceea ce conferea un sens dolorist, „stavrologic" (σταυρόσ = stâlp, cruce) vieţii creştinilor. Accentuarea dimensiunii căderii omului în păcat şi exigenţa unei convertiri radicale prin harul

irezistibil al lui Hristos îşi au originea temeiul mai ales în teologia augustiniană, centrată pe tema antropologică a mântuirii sufletului căzut pradă păcatului, teologie ce riscă o viziune dualistă asupra realităţii. De altfel Augustin, decretând existenţa celor două ordini, celestă şi terestră într-o tensiune permanentă, prin subordonarea necondiţionată a cetăţii terestre celei divine (*De civitate dei*), identifică în istorie Împărăția lui Dumnezeu cu Biserica Romei condusă de suveranul pontif.

Sensul misiunii, inspirat de textul lucanian „Sileşte-i să intre" (*Luca 14,23*) – „conpelle intrare", constă în a extinde suveranitatea Bisericii din Roma în toată lumea, prin inserţia în această monarhie eclesiastică a unui număr cât mai mare de oameni. Cine este sub autoritatea Bisericii Romei este salvat, mântuit, cine nu ascultă este condamnat. Această strategie misionară a creat convulsii intercreştine şi interculturale care sunt şi astăzi umbre şi pete întunecate în profilul Bisericii Romei. Astfel, războaiele misionare indirecte sau directe ilustrează cel mai elocvent această strategie misionară apuseană, prin forţarea oamenilor de a se converti la Biserică sau prin războaiele duse de regi creştini împotriva unor popoare necreştine care, fiind învinse, erau obligate să se boteze (spre exemplu Botezul forţat al saxonilor învinşi de Carol cel Mare).

Mai târziu, misiunea creştină occidentală, mai întâi cea catolică şi ulterior cea protestantă, coincide cu era colonizării de către Europa a popoarelor din Africa, Asia şi America. Învingători, europenii şi-au impus autoritatea, culturile colonizate, asimilând modelul cultural european, și-au piedut astfel în mare măsură particularităţile culturale şi lingvistice locale. Consecinţa cea mai dramatică a colonizării a reprezentat-o comerţul cu sclavi. În anul 1537 papa însuşi a autorizat la Lisabona deschiderea pieţii de sclavi africani, vânduţi pentru America Centrală.

Iezuiţii utilizează pentru prima dată noţiunea de *misiune* în înţelesul clasic, anume acela de a se trimite oameni ai Bisericii pentru a evangheliza, converti şi încorpora în Biserica lui Hristos pe necreştini. Sarcina misiunii catolice a revenit regilor Spaniei şi Portugaliei, intitulați „patroni regali". Ulterior papalitatea şi-a asumat, prin crearea Congregaţiei *De Propaganda Fide,* sarcina misionarismului. Ordinele monahale, educaţia, disciplina, viaţa moral-spirituală, răbdarea, tenacitatea şi perseverenţa membrilor misiunilor au avut un rol important în extinderea creştinismului catolic. Roma şi-a extins autoritatea eclesială în regiuni întinse ale globului. Astfel, paradigma misionară romano-catolică a funcţionat până la Conciliul II Vatican (1959-1965) în registrul exclusivismului, al rupturii şi anatematizării celor ce nu erau supuși suveranului pontif. La baza concepţiei misionare romano-catolice a stat teologia tomistă care atribuie fiecărui om, fiecărei ființe vii şi fiecărui lucru locul său în univers, în cer şi pe pământ, de o așa manieră încât totul constituie o ordine perfectă şi infailibilă. Cheia acestei construcţii rezidă în dualitatea cunoaşterii şi a fiinţei. Cunoașterea aparține ordinii naturale, iar ființa ordinii supranaturale; raţiunea şi credinţa, natura şi harul, Statul şi Biserica, filosofia şi teologia sunt dimensiuni ale acestei dualități. Primul element al fiecărei perechi este de ordin natural, al doilea de ordin supranatural sau „al doilea nivel". Acest cadru de gândire a determinat dezvoltarea gândirii misionare de-a lungul Evului Mediu.

Misiunea romano-catolică se manifestă astăzi într-o manieră radical nouă în raport cu modelul tradiţional, prin deschiderea oferită de spiritul ecumenic şi democratic din lumea de azi. Totuşi, există un model eclesiologic romano-catolic, fundamentat pe raţionamentul teologic

al lui Augustin, conform căruia orice Botez este valid deoarece Hristos este Cel ce botează, dar nu este roditor până când cel botezat nu se converteşte la adevărata Biserică, Biserica Romano-Catolică. Conform romano-catolicilor, există o singură Biserică a cărei unitate este dată și garantată de autoritatea suveranului pontif, urmaş al Sfântului Apostol Petru în scaunul apostolic al Romei. Unitatea Bisericii este văzută așadar prin prisma primatului papal. Astfel, de la bula *Unam Sanctam* a papei Bonifaciu al VIII-lea din anul 1302, conform căreia este necesar pentru mântuire ca fiecare creatură umană să fie subiect supus pontifului roman, la Decretul conciliar despre ecumenism *Unitatis Redintegratio* al Conciliului II Vatican, care recunoaşte „bucuria unei imperfecte comuniuni cu Biserica Romano-Catolică" a celorlalţi creştini care au primit Botezul şi cred în Iisus Hristos, sau la Enciclica *Ut unam sint* din 25 mai 1995 a papei Ioan-Paul II, în care se reia ideea dominaţiei eclesiastice papale deoarece „episcopul Romei trebuie să asigure comuniunea tuturor Bisericilor" (p.94), refacerea unităţii văzute a creştinilor este posibilă doar prin unirea tuturor creştinilor cu Biserica Romei, în ascultare de suveranul pontif. Această idee străbate ca un fir roşu eclesiologia catolică, bazată pe doctrina primatului papal. Doctrina despre primatul papal este însă contrară sobornicităţii şi apostolicităţii Bisericii și este inconsistentă, nerealistă teologic şi eclesial, datorită unor învăţături dogmatice şi morale noi, condiționte de istoria Bisericii apusene și străine Bisericii primului mileniu.

2.2.3. Paradigma misionară Protestantă

Misiunile protestante și, în consecință, misiologia protestană articulează, într-o viziune de ansamblu, temeiurile teologice şi practica misionară a Bisericii protestante şi ale unor denominaţiuni neo-protestante. În perspectivă misionară se poate vorbi de unele ambiguităţi iniţiale ale misiunii protestante, date pe de o parte de concepţia despre suveranitatea lui Dumnezeu care paralizează orice efort uman şi, pe de altă parte, de cea despre caracterul invizibil al Bisericii și despre caracterul individualist al mântuirii.

Textul misionar care exprimă esenţa teologiei misionare protestante este cel din Epistola către *Romani 1,16-17*: „Căci nu mă ruşinez de Evanghelia lui Hristos, pentru că este putere a lui Dumnezeu spre mântuire a tot celui ce crede, iudeului întâi, şi elinului. Căci dreptatea lui Dumnezeu se descoperă în ea din credinţă spre credinţă, precum este scris: „Iar dreptul din credinţă va fi viu"„. Luther, descoperind şi aprofundând scrierile augustiniene, fără a ceda neoplatonismului acestuia, a sesizat diferenţa dintre filosofia neoplatonică şi cea aristotelică, preluată de teologia tomistă, și a depășit astfel sistemul teologic scolastic şi structura sa dual㠎. Luther accentuează tensiunea dintre cele două nivele, natural şi supranatural, mergând până la opoziţia între ele: credinţă şi raţiune, har şi natură. Esenţial pentru creştin şi comunitatea eclesială este dreptatea lui Dumnezeu revelată prin credinţă şi pentru credinţă. Credinţa este înțeleasă în sens subiectiv, ca relaţie personală a omului cu Dumnezeu, Care oferă graţia Sa omului credincios, justificarea prin credinţă.

Există cinci caracteristici teologice esenţiale ale protestantismului, care şi-au pus pecetea şi pe teologia și practica misionară protestantă: a) justificarea prin credinţă; b) corupţia totală prin păcat a naturii umane; c) dimensiunea personală a mântuirii și a teologiei, spre deosebire de scolastică; aceasta considera teologia mai mult ca o „scientia argumentativa"; d) afirmarea rolului individului şi a responsabilităţii personale a acestuia, prin accentuarea

exclusivă a sacerdoţiului întregului popor al lui Dumnezeu; e) rolul central al Scripturii în viaţa Bisericii, cu consecinţa imediată că predica, cuvântul este superior imaginii, că auzirea este mai importantă decât vederea, mergând până la a considera sacrament chiar cuvântul predicat – „verbum visibile" – (Calvin), sacralizându-se Biblia însăşi.

De aceea, aşa cum au acuzat la început catolicii pe protestanţi (R. Bellarmin) şi cum spunea chiar Gustaw Warneck, inițiatorul misiologiei protestante, reformatorilor le era străină ideea de misiune, de creştinare a celor ce nu cunoşteau pe Hristos. Suprimând ordinele monahale, protestanţii s-au lipsit de un instrument important pentru misiune. Aşteptarea iminentă a Parusiei explică, de asemenea, neangajarea misionară. Din opoziţie faţă de Biserica Romană, unii teologi ai ortodoxiei protestante accentuau faptul că orice inițiativă în vederea mântuirii şi a extinderii Bisericii stă în mâinile lui Dumnezeu. Au existat totuşi şi teologi care au insistat asupra aspectului misionar al Bisericii și al teologiei (A. Saravia, Ph. Nicolai).

Noile curente apărute în spaţiul confesiunilor protestante: pietismul și puritanismul, care vizau chiar regimuri teocratice, au fost însă cele care au dat impuls misiunilor și teologiei misionare protestante. Aceste curente au fost mai târziu aproape în totalitate suprimate de era iluminismului, misiunea și teologia misionară protestantă au fost însă puse în mișcare. S-a ajuns până a se accentua aproape exclusiv dimensiunea misionară a Bisericii, considerată aproape exclusiv ca instrument al misiunii creștine.

În Bisericile protestante există concepţia eclesiologică despre *vestigia Ecclesiae* – semnele, urmele Bisericii. Conform acestei concepţii, semne ale apostolicităţii şi ale catolicităţii Bisericii, păstrate în diverse forme şi structuri locale, particulare, există în toate Bisericile. Harul mântuitor lucrează şi în afara graniţelor instituţionale ale Bisericii, deoarece, aşa cum afirmase Tertulian, *homo naturaliter christianus est.* Prezenţa Scripturii, a riturilor cultice, recunoaşterea Sinoadelor ecumenice, crezurile, simbolurile de credinţă patristice, credinţa, speranţa şi iubirea ca virtuţi teologice practicate de membrii comunităţilor creştine de pretutindeni sunt semne ale prezenţei şi unităţii Bisericii, convergente spre unitatea eshatologică. Pentru protestanţi, în general, unitatea de credinţă înseamnă păstrarea identităţii confesionale cât mai aproape de originea, de forma ei apostolică. Diferențele interconfesionale au cauze exclusiv istorice și culturale, căci Evanghelia se transmite prin intermediul diferitelor culturi. De aceea, esențial pentru existența Bisericii adevărate este propovăduirea curată a Evangheliei și administrarea corectă a sacramentelor, în conformitate cu Evanghelia. Autoritatea suverană în materie de credinţă este dată de Scriptură, faptul acesta este cu atât mai valabil pentru grupările fundamentaliste, deşi, chiar Tradiţia nescrisă poate fi un criteriu auxiliar pentru credinţa apostolică. Rămâne însă deschisă întrebarea fundamentală: unde se propovăduiește curat Evanghelia și se administrează sacramentele în conformitate cu aceasta? Răspunsul la această întrebare este foarte diversificat și controversat.

Specific ortodoxiei protestante (Luther, Calvin) este, de asemenea, concepţia eclesiologică despre Biserica *eveniment,* opus *instituţiei,* concepţie eclesiologică tradiţională. Astfel, Biserica este evenimentul adunării credincioşilor pentru celebrare, când se predică curat Evanghelia şi se administrează sacramentele conform Scripturii. În acest sens, cuvântul şi sacramentele fac Biserica, „mai curând decât faptul că Biserica celebrează cuvântul şi sacramentele."

În perspectivă eclesiologică ortodoxă, cele două teze trebuie luate, însă, împreună, deoarece trebuie să existe şi oficiul pastoral, preoţia sacramentală de succesiune apostolică, celebrantă a cuvântului şi a Tainelor şi garantă a continuităţii şi identităţii Bisericii în timp şi spaţiu, fără de care nu se poate identifica Biserica însăşi. Această concepţie despre Cuvânt şi Taine, apropiată de *eclesiologia euharistică* actuală sau de conceptul ecumenic *comunitate conciliară*, trebuie să cuprindă în ecuaţia validităţii şi a eficienţei eclesial-sacramentale *dreapta credinţă* şi *ierarhia sacramentală,* triada structurală ce conferă plenitudine, apostolicitate, deplină eclesialitate.

Biserica Anglicană, membră a lumii protestante, este adepta concepţiei eclesiologice a „ramurilor Bisericii". Conform acestei concepţii, toate Bisericile: Biserica Ortodoxă, Biserica Romano-Catolică și Bisericile protestante, reprezintă Biserica Universală. Toate sunt în fiinţa lor adevărata Biserică. Schisma și separaţiile dintre Biserici ţin de relativitatea temporalităţii, sunt accidentale şi episodice, trecătoare. Bisericile, ca surori, trebuie să-şi regăsească unitatea în procesul reconcilierii dintre ele.

Această concepţie relativizează însă adevărul despre Biserica cea una a Apostolilor şi a Părinţilor, ce se continuă în modul cel mai fidel în Biserica Ortodoxă, în succesiunea istorică a generațiilor. Teoria ramurilor ajunge să pună semnul egalităţii între Biserică şi orice denominaţiune care apare prin iniţiativa individuală pe „piaţa religioasă."

BIBLIOGRAFIE

Biblia Sacra iuxta Vulgata versionem, adiuvantibus B. Fischer, I. Gribomont, H.F.D. Sparks, W. Thiele, rensuit et brevi apparatu instruxit, R. Weber, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1983.

IGNATIE al Antiohiei, Sf., *Epistola către Smirneni*, în Col. P.S.B., vol. 1, EIBMBOR, București, 1979.

IOAN Gură de Aur, Sf., *Omilii la Matei* în Col. P.S.B., vol. 23, EIBMBOR, București, 1994.

ABBOTT-SMITH, G., *A Manual Greek Lexikon of the New Testament*, T & T Clark Ltd., Edinburgh, Scotland, 1990.

BOSCH, David, *Dynamique de la mission chrétienne. Histoire et avenir des modèles missionaires*, Haho, Karthala, Labor et Fides, Lome, Paris, Geneve, 1995.

BRIA, Ion, Pr., *Credinţa pe care o mărturisim,* Bucureşti, EIBMBOR, 1987.

BRIA, Ion, Pr., *Destinul Ortodoxiei*, EIBMBOR, București, 1989.

BRIA, Ion, Pr., *Go forth in peace: Orthodox perspectives on mission*, World Council of Churches, 1986.

DUPONCHEELE, Joseph, *L'être de l'Alliance, „Le pouvoir de faire êtr" comme lien philosophique et théologique entre le judaïsme et christianisme,* Les Éditions du Cerf, Paris, 1992.

ISPIR, Vasile Gh., *Îndrumarea misionară a Bisericii Ortodoxe,* Bucureşti, 1922.

KUHN, Thomas, *The Structure of Scientific Revolutions*, University of Chicago Press, 1983.

KÜNG, Hans, *Theologie im Aufbruch: Eine ökumenische Grundlegung*, Piper Verlag, Münich, 1987.

LOSSKY, Vladimir, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit,* trad. Pr. Vasile Răducă, Anastasia, Bucureşti, 1993.
MEYENDORFF, John, *Unité de l'Empire et divisions des chrétiens*, Cerf, Paris, 1993, p. 55.
Păstorul lui Herma, în Col. P.S.B., vol. 1, traducere de Pr. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, Bucureşti, 1979.
SCHMEMANN, Alexander, *Church, World, Mission,* St. Vladimir Seminary Press, Crestwood, New-York, 1979.
THERRY, John M.; Ebbie SMITH and J. ANDERSON (Editors), *Missiology. An Introduction to the Foundations,*
VERKUYL, J., *Contemporary Missiology. An Introduction*, Grand Rapids: W. B. EERDMANS Publishing Company, 1978.

3. Etos misionar ortodox (Pr. prof. dr. Gheorghe Petraru, Lect. dr. Paul Siladi)

3.1. Natura misionară a Bisericii. Biserica locală și universală

Deşi Biserica Ortodoxa a conştientizat permanent dimensiunea misionară a lucrării ei în lume, concretizată în creştinarea unor popoare, prezenţa ei mărturisitoare pretutindeni astăzi în lume este un semn al nostalgiei creştine după unitatea de credință şi, în acelaşi, timp dorinţa de cale dreaptă, de sfinţenie, de explozie de bucurie pascală permanentă ce se transmite din generaţie în generaţie, în acelaşi etos ce poate inspira creator şi influenţa benefic culturi şi popoare. Ortodoxia a înţeles misiunea într-o perspectivă intensivă, internă, ca libertate a plinătăţii interioare prin suferinţă şi transfigurare, ca sfinţenie.

Această particularitate misionară a ortodoxiei, recunoscută astăzi la nivel ecumenic, s-a manifestat întotdeauna în istoria Bisericilor Ortodoxe, și în starea lor de marginalizare în spaţiul otoman, şi apoi sub teroarea comunistă. Nu putem să nu amintim aici rolul major al Bisericii Ortodoxe Române în perpetuarea credinţei ortodoxe, ce poate fi interpretat în perspectiva misiunii externe, prin ajutoarele financiare şi materiale trimise Bisericii Ortodoxe din exterior: la Athos, Ierusalim, la creştinii arabi, georgieni etc. Toate aceste activităţi misionare sunt un act memorabil şi sublim de menţinere a conştiinţei ortodoxe în spaţii vitregite sub aspect politic şi cultural.

Biserica este misionară în însăși constituția ei, în sensul că ea trebuie să se extindă în timp şi-n spaţiu atât cât va exista omenirea. De aceea, misiunea este activitatea esenţială a Bisericii. Biserica este spaţiul prezenţei şi al lucrării lui Hristos în Duhul Sfânt. În această perspectivă misionarii nu fac misiune cu de la sine putere, ci lucrarea lor este un mandat dumnezeiesc de la Însuşi Hristos cel Înviat, Domnul Bisericii. Aşa cum arată Boris Bobrinskoy, misiunea Bisericii poate fi înţeleasă în funcţie de Învierea lui Hristos, ai cărei mărturisitori noi suntem în Euharistie, în funcție de Cincizecime, ai cărei beneficiari suntem în Euharistie şi de Înălţarea lui Hristos, pe Care Îl însoţim şi la a Cărui slavă participăm prin Euharistie. Aceasta este, înainte de toate, o misiune a comunităţii, o misiune de comuniune deoarece comunitatea trebuie să reflecte dragostea: „Să vă iubiţi unii pe alţii... Întru aceasta vor cunoaşte toţi că sunteţi ucenicii Mei” (*Ioan 13, 34 ; 15,12-17*). Aşadar, Biserica este misionară în însăşi fiinţa ei. Ea nu este întâi Biserică şi apoi misionară. Aceasta ar putea părea surprinzător în măsura în care noi înţelegem misiunea ca o *acţiune.* Dacă misiunea este numai o lucrare, o activitate a Bisericii, trebuie ca mai întâi să existe Biserica, pentru a putea mărturisi. Dar noi vedem că, din ziua Cincizecimii, mărturia credinţei face parte chiar din esenţa vieţii creştine. Există deci o ambivalenţă în concepţia despre misiune în Biserică. Pe de o parte, vrem să vorbim despre Biserică în sensul unei entităţi, al unei realităţi mistice existând ca Trup al lui Hristos, ca despre o permanenţă, ceva stabil, ca o Mireasă văzută cu chipul mereu tânăr. Pe de altă parte, există mărturia misionară. Aceasta s-a manifestat divers de-a lungul anilor, cu perioade de înflorire şi cu perioade de descreştere, cu vremuri de activitate şi vremuri de strâmtorare, când Biserica, în faţa persecuţiilor, căuta cu precădere să supravieţuiască. Dar pe plan fenomenologic, unde se află misiunea Bisericii când scopul său primordial este de a supravieţui? Desigur, miezul lucrurilor nu se află aici. Trebuie spus că prin natura sa, Biserica este comunitară, ea este misionară. Principiul misionar al Ortodoxiei constă în „pacificarea poporului şi creştinarea lui”,

în instaurarea unei societăţi „ce tinde să devină creştină” aspect ce decurge din dinamica însăşi a creştinismului ce îmbisericeşte viaţa. Comunitatea locală, parohia şi mănăstirea, în comuniune şi sub autoritatea Episcopului, semn al prezenţei lui Hristos şi a unităţii acesteia în Hristos, au tocmai acest rol, de a instaura între oameni, prin cei credincioşi Duhul lui Hristos, duhul de pace care înseamnă ascultarea de Duhul lui Dumnezeu, ale cărui roade sunt curajul mărturiei, credinţa care elimină alienarea şi anxietatea, generozitatea prin detaşarea de sine şi lepădarea de egoism şi egocentrism, asumarea cu iubire şi responsabilitate întru libertate a Crucii lui Hristos, viaţa jertfelnică teoforă, ce evidenţiază prezenţa lui Hristos Însuşi în cei care Îl mărturisesc, spre întruparea tainică a Sa în inima fiecărui creştin cu valenţe teofanice pentru lume.

De-a lungul secolelor, Biserica a fost înţeleasă de teologia creştină, de poporul dreptcredincios ca această comuniune a oamenilor cu Dumnezeu, ca Trup al lui Hristos şi Templu al Duhului Sfânt, orizont al acţiunii energiilor divine, a harului, pentru sfinţirea şi îndumnezeirea oamenilor şi, în acelaşi timp, loc al comunicării, al solidarităţii şi compasiunii, al într-ajutorării oamenilor. Biserica este noua alianţă a lui Dumnezeu cu poporul Său, Noul Israel ales de Dumnezeu prin Hristos şi sfinţit de Duhul Sfânt pentru a da mărturie despre mărirea lui Dumnezeu în lume. Conştiinţa eclesială a creştinilor este legată întotdeauna de persoana lui Iisus Hristos mort şi înviat pentru „sfinţi”, pentru cei care răspund, prin luarea crucii, chemării Sale iubitoare şi mântuitoare. Această conştiinţă eclesială este reflectată de vechi scrieri creştine: (*Epistola către Diognet,* V-VI: „Ceea ce este sufletul pentru trup, aceasta sunt creştinii pentru lume”; (*Păstorul lui Herma,* 8, 1): „Lumea a fost creată pentru Biserică”). *Ignatie al Antiohiei* este primul scriitor creştin care dă mărturie despre catolicitatea, universalitatea Bisericii : Biserica este comuniunea tuturor celor botezaţi, a celor ce participă la Euharistie, având în centru pe Episcop, cu cele cereşti, cu Dumnezeu. Prin Taine şi, mai ales prin Euharistie, Biserica deşi are în succesiunea apostolică o liniaritate istorică, transcende istoria şi face ca momentele temporalităţii istorice să fie epifania plenitudinii lui Hristos şi a vieţii trinitare. Această conştiinţă eclesială, care exprimă faptul că energia divină irumpe în creaţie, este redată şi de Sfântul Irineu care stabileşte o echivalenţă între Euharistie şi viaţa, mărturia creştină; Euharistia confirmă credinţa noastră aşa cum credinţa noastră confirmă Euharistia (*Contre les Heresies, IV, 18,5*). Clement Alexandrinul arată că „există un singur Tată al Universului, un singur Logos al Universului şi, de asemenea, un singur Duh Sfânt, acelaşi peste tot. Există de asemenea o singură Fecioară care s-a făcut mamă şi îmi place să o numesc Biserică, (*Pedagogul, I, IV, 42, 1).* Sfântul Ciprian accentuează unitatea Bisericii care este mărturisitoare a Treimii, pe de o parte, şi unitatea acesteia în Episcop, pe de altă parte. Părinţii Bisericii au reliefat şi strânsa legătură dintre Hristos şi Biserică. Astfel, Sfinții Atanasie şi Chiril ai Alexandriei dezvoltă o teologie a încorporării umanităţii în Trupul lui Hristos, iar Fer. Augustin consideră Biserica ca un Hristos deplin, integral, *Christus totus, caput et corpus, (In Ioan. Evang 21, 8*), ideee dezvoltată de episcopul Ioannis Zizioulas în cartea *Fiinţa eclesială*.

Lumea creştină s-a înţeles și s-a exprimat pe sine ca Biserică într-un sens monolitic. Astfel, Europa era un spaţiu creştin compact. Nu există Biserici locale (la plural) decât în măsura în care acestea sunt manifestarea într-un anumit loc a Bisericii celei una (la singular). Biserica locală este o structură de unitate şi diversitate în acelaşi timp. De unitate, deoarece păstrează componentele fundamentele ale identității Bisericii universale: mărturisirea comună a

credinţei apostolice; succesiunea apostolică; celebrarea comună a Liturghiei euharistice, propovăduirea comună a Evangheliei. De diversitate, deoarece Biserica locală asimilează în identitatea ei elemente specifice naţiunii, culturii şi limbii poporului respectiv. Biserica universală se consultă şi se exprimă în mod conciliar, prin sinodul Bisericilor locale surori, care nu sunt simple unităţi teritoriale ale comuniunii ortodoxe, ci manifestarea concretă a Bisericii universale.

Biserica locală a fost şi este expusă multor interpretări unilaterale şi definiţii improprii. Unii, care nu au experienţa unei Biserici locale definite, o reduc la aspectul ei teritorial, geografic, printr-un fel de distribuire convenţională a spaţiului Bisericii universale. Alţii insinuează faptul că organizarea Bisericilor Ortodoxe autonome și autocefale, în epoca modernă, a fost dictată de interese naţionale, politice, mai ales că această organizare a coincis cronologic cu constituirea Statelor naţiunilor independente.

Sinodul de la Costantinopol din anul 1872 a condamnat *filetismul,* adică reclamarea autocefaliei bisericeşti pe motive de politică naţionalistă. Unii atacă Biserica Ortodoxă „naţională" în numele unor argumente ce par raţionale, spunând, de exemplu, că Bisericile Ortodoxe, nemaifiind Biserici de Stat, nu mai pot vorbi în numele unei naţiuni. Alţii propun ca în situaţia actuală a diasporei ortodoxe, singura cale de a pregăti apariţia unei Biserici locale ar fi aceea de a crea dioceze teritoriale formate din grupuri eterogene din punct de vedere etnic.

Pentru a descrie Biserica locală în toate dimensiunile ei, trebuie să se ţină seama nu numai de vechile canoane (de exemplu, Canonul 34 apostolic: canonul prevede ca episcopul local, care se identifică cu „naţiunea" regiunii respective şi care are răspunderea limitată la eparhia pentru care a fost hirotonit, să recunoască pe întâistătătorul provinciei, respectând în toate colegialitatea episcopală, având ca model pentru aceasta comuniunea Sfintei Treimi), care au aplicat, de fapt, principiile de eclesiologie ortodoxă în situaţia din acel timp. Trebuie să se ţină seama şi de dezvoltarea aplicării acestor principii de-a lungul istoriei, în raport cu factorii care au determinat viaţa unui popor sau grup ortodox. Această dezvoltare eclesiologică în tradiţia canonică nu este închisă: ea se continuă şi astăzi. Fiecare Biserică ortodoxă locală are în Sinaxarul ei, proprii ei sfinţi naţionali, a căror amintire îi este scumpă. Aceştia constituie legătura indestructibilă dintre Biserica locală şi poporul respectiv, dar şi între Bisericile locale. Ar fi o contradicţie in rem să se spună că Sfinţii naţionali, ca mărturii exemplare ale unei Biserici locale, ar duce la scindarea unităţii Ortodoxiei sobornicești.

În istoria multor Biserici Ortodoxe locale există perioade când acestea nu au dispus de un grup etnic puternic sau de un Stat naţional organizat. Cu toate acestea, un lucru este evident: Biserica Ortodoxă a luat asupra ei durerea şi suferinţa unei naţiuni, aşa cum Apostolii au suferit pentru Bisericile pe care le-au întemeiat. Biserica Ortodoxă a jucat rolul unei forţe creatoare şi modelatoare în istoria popoarelor. Ea a îndeplinit acest apostolat nu ca putere politică, ci ca instituţie pastorală. Chiar și în situaţia de „separare" de stat, Biserica Ortodoxă nu renunţă la misiunea ei de a vorbi unei comunităţi naţionale, de a păstra identitatea de neam şi de cultură, a poporului la care a fost trimisă. Desigur, ea îndeplineşte această misiune în numele Evangheliei şi după criteriile Sfintei Tradiţii. Prin urmare, configuraţia istorică, naţională şi culturală a Bisericii locale nu este nici accidentală, nici secundară. Integritatea acesteia este

dată de un ansamblu de elemente componente: teritoriu, limbă, cultură. Ţine de natura Bisericii locale să-şi exprime credinţa, cultul şi etica ei, în forme autentice, proprii poporului respective.

Începând cu modernismul, cu epoca raţiunii absolutizante ce refuza credinţa religioasă, sau cu ideologiile ateiste și cu scientismul technocrat, care au diminuat conştiinţa dependenţei omului de Dumnezeu, asistăm la un proces de decreştinare, de secularizare ca refuz al credinței în Dumnezeu. Paradoxal, lumea occidentală care a trimis misionari la necreştini pentru a-i converti la Evanghelie, acesta fiind de fapt sensul clasic al misiunii, *misiune externă,* se vede confruntată la ea acasă cu problema decreştinării, a relativizării adevărului revelat, absolut al Evangheliei. Se pune astfel problema unei *misiuni interne,* pentru cei de acasă, pentru *reevanghelizarea sau reîncreştinarea* lor, cu *mărturia* vizibilă pentru Hristos şi Biserica Sa, actul mărturisitor într-o lume pluralistă şi religios şi chiar creştin, lucrare ce implică şi o dimensiune socială, filantropică pentru cei defavorizaţi, marginalizaţi. Cu toate aceste interpelări din partea modernismului, Biserica şi-a definit şi îşi defineşte permanent identitatea ei în funcţie de Hristos, Viaţa şi Adevărul ei, în comuniunea Duhului Sfănt, a lui Dumnezeu cel Sfânt şi veşnic. Conştiinţa Bisericii este cea exprimată de Hristos Domnul ei, cu puterea Duhului ce o protejează, o întăreşte prin prezenţa dinamică a Treimii însăşi în structura ei instituţional-harismatică, astfel că, în speranţă şi smerenie, teologul sau creştinul de astăzi mărturiseşte în actul de credinţă că Biserica a existat, există şi va exista şi „nici porţile iadului nu o vor birui" (*Matei 18, 18*).

În Biserica primară s-a manifestat plinătatea eclesială, care se va preciza în formule teologice şi dogmatice în istoria creştină ulterioară, plinătate prin care trebuie să înţelegem lucrarea lui Dumnezeu Însuşi în Trupul tainic al lui Hristos, în templul Duhului Sfânt, oriunde s-a structurat instituţional, harismatic şi administrativ Biserica, creaţia cea nouă ce a început la Cincizecime. Chiar dacă, aşa cum spune J. Meyendorf, nu a existat în teologia patristică şi bizantină un tratat clasic de eclesiologie, Scriptura, Tradiţia, Tainele, cultul, canoanele ilustrează şi conturează dimensiunea eclesială în complexitatea şi inefabilul ei, coextensiv absolutului divin, ce se manifestă şi străluceşte în ea.

3.2. Participarea întregii Biserici la misiune; misiune la modul lui Hristos ; caracterul personal, existențial, ascetic și filantropic al credinței și misiunii ceștine ortodoxe

Biserica, în ansamblul ei, este chemată la misiune. Lucrarea misionară nu a fost niciodată în istorie atributul unui grup de „specialiști". În Bizanț, spre exemplu, la misiune au luat parte episcopi, preoți, împărați, principese, diplomați, ofițeri, soldați, comercianți, marinari, emigranți, călători, sclavi. Oameni din toate categoriile sociale, care au înțeles că Biserica este, prin însăți natura ei, misionară și că renunțarea la misiune este, de fapt, o negare de sine. Biserica nu poate fi ne-misionară, de aceea trimiterea misionară nu cunoaște excepții, chiar dacă modurile de misiune sunt diferite și personalizate. Nu participă în același fel la misiune credincioșii laici sau clericii, dar niciunul nu este exclus.

Modelul suprem de misiune este modelul lui Hristos. Arhiepiscopul Anastasios Yannoulatos atrage însă atenția că mereu gândirea și experiența Bisericii Sobornicești insistă asupra întregului. Iar maniera aceasta de abordare este valabilă și atunci când avem în vedere

misiunea inspirată de modelul Domnului. Prin urmare, este necesar să privim în ansamblu lucrarea Mântuitorului și să nu ne oprim doar asupra unuia sau a altuia dintre momentele din viața Sa. În urma unei asemenea perspective, se pot identifica cinci elemente definitorii ale misiunii după modelul lui Hristos, pe care le propune Arhiepiscopul Yannoulatos.

1. *Relație și raport triadologic*. Hristos se află într-o neîncetată conlucrare cu Tatăl și cu Duhul Sfânt. Fiul este trimisul Tatălui, a cărui voință o împlinește. Duhul Sfânt este cel care pregătește venirea Lui Hristos, se află într-o permanentă relație cu El, iar Fiul îl trimite după Înălțarea la cer pentru a permanentiza prezența Sa în lume. Fiul vorbește despre Tatăl și despre Duhul Sfânt, iar acesta din urmă deschide inimile și luminează mințile pentru înțelegerea cuvintelor Logosului întrupat. Duhul Sfânt este cel care ne recapitulează pe toți în Hristos, este liantul întregii Biserici și izvorul lucrării misionare, după cuvântul Domnului: „Precum m-a trimis pe mine Tatăl, vă trimit și eu pe voi. Și zicând aceasta a suflat asupra lor și le-a zis: Luați Duh Sfânt!" (*Ioan* 20, 21-22).

Pentru Biserică, Hristos nu este doar „Iisus cel istoric", ci Logosul veșnic, care s-a întrupat și care rămâne veșnic prezent în Biserică prin Duhul Sfânt, „cel dintâi și cel de pe urmă, începutul și sfârsitul" (*Apocalipsa* 22, 13). Misiunea după modelul lui Hristos, este, așadar, o misiune în lumina Sfintei Treimi, conlucrarea Tatălui, a Fiului și a Duhului Sfânt. Nu este o acțiune izolată, independentă, egoistă, ci presupune în permanență relația cu Dumnezeu, cu Biserica și întreaga comunitate creștină, implicând în felul acesta pe fiecare credincios botezat și membru al preoției universale.

2. *Angajarea întregului om.* Fiul lui Dumnezeu prin întrupare își asumă întreaga natură umană, devine om adevărat. Hristos se numește pe Sine „Fiul Omului", noul Adam, cel care recapitulează în Sine întreaga umanitate. Actul Întrupării a presupus contribuția umană. În Simbolul de Credință mărturisim ca Fiul lui Dumnezeu s-a întrupat „de la Duhul Sfânt și din Fecioara Maria". Răspunsul Fecioarei a fost decisiv: „Iată roaba Domnului, fie mie după cuvântul tău" (*Luca* 1, 38). Din înțelegerea întrupării ca asumare totală a umanității, cu tot cu materialitatea ei, cu refuzul oricăror derapaje dochetiste, decurge învățătura despre mântuire. Hristos „nu este doar Mântuitor al sufletelor, ci al întregii realități umane, al întregii realități umane, al întregii creații materiale și spirituale".

Prin urmare, misiunea Bisericii este holistică, implică omul întreg, în contextul în care acesta trăiește. Misiunea creștină înseamnă transformarea societății și a universului întreg, pentru că lucrarea Bisericii are o dimensiune cosmică. Pentru împlinirea unei asemenea perspective este nevoie de un dialog creator permanent cu întreaga cultura contemporană, cu oamenii aflați în situații din cele mai tragice, cu științele (mai ales noile descoperiri din fizică și biologie) și cu arta, care este un foarte bun barometru al stării în care se găsește lumea.

3. *Noutatea radicală și veșnică: Iubirea.* Creștinismul aduce cu sine o noutate radicală. Hristos poruncește o nouă iubire: „Poruncă nouă dau vouă: Să vă iubiți unul pe altul. Precum Eu v-am iubit pe voi, așa și voi să vă iubiți unul pe altul" (*Ioan* 13, 34). Iubirea despre care vorbește Domnul nu este un principiu abstract, ci este comuniunea Persoanelor Sfintei Treimi. „Tatăl este iubire, Fiul este iubire întrupată, Duhul este puterea inepuizabilă a iubirii. […] Dumnezeu este iubire pentru că este Treime veșnică, comuniune a celor vii, egali, de persoane concrete. Această comuniune de iubire o revelează Fiul în lume. În aceasta este nu numai chemarea, ci și calea", scrie Arhiepiscopul Anastasios Yannoulatos. Iubirea aceasta este strâns legată de adevăr, libertate, dreptate, pace și bucurie și căutarea lor autentică este o lucrare a

harului lui Dumnezeu. În același timp iubirea este unită cu smerenia. Hristos alege să se identifice cu cei flămânzi, goi, în temniță, cu cei aflați în suferință și, în general, cu marginalii. „De vreme ce ați făcut acestor frați mai mici ai Mei, Mie mi-ați făcut" (*Matei* 25, 40). Direcția stabilită de Mântuitorul se regăsește în Biserică, Trupul Său mistic, în toate timpurile. Atenția și interesul pentru toți este însăți tradiția profundă a Bisericii celei una. Dragostea despre care vorbește Domnul nu este un concept abstract, de aceea „sfinții Bisericii nu au vorbit în mod simplu despre săraci, ci, cu adevărat, le-au împărtășit viața. Au devenit de bunăvoie săraci, de dragul lui Hristos, Cel sărăcit. Pentru a se identifica cu El", după cum afirma același ierarh misiolog, Anastasios Yannoulatos. Prin urmare, misiunea Bisericii are un foarte pronunțat caracter filantropic.

4. *Paradoxul smereniei și al jertfei de pe Cruce.* Smerenia lui Fiului lui Dumnezeu întrupat, chenoza sa, reprezintă un element definitoriu al lucrării Sale și modul prin care ni se descoperă puterea iubirii Dumnezeului Treimic. Viața pământească a lui Hristos a fost o ascensiune în smerenie, până la acceptarea morții pe Cruce. Prin jertfa Sa Domnul întrupat strică lucrările diavolului (*1 Ioan* 3, 8) și îl răscumpără pe om.

Viața creștină presupune o permanentă asimilare a tainei Crucii, o neîncetată luptă împotriva egoismului individual ori de grup. În smerenie se găsește puterea tainică a misiunii creștine. Aceasta misiune este slujire care îmbină acceptarea necazurilor și a încercărilor cu jertfa, durerea, nesiguranța, respingerea din pricina lui Hristos. Iar unul dintre cele mai mari pericole ale misiunii creștine este de a ignora Crucea și de a propovădui un creștinism confortabil, în care crucea este o simplă decorație. Când Crucea este asumată în misiune, atunci aceasta din urmă capătă un caracter ascetic, de nevoință.

5. *Toate în lumina Învierii și a speranței eshatologice.* Porunca misiunii universale este legată de Înviere. Abia după Înviere Domnul îi trimite pe ucenici în întreaga lume să propovăduiască, să boteze și să învețe. Participarea la Învierea lui Hristos este, așadar, o condiție a misiunii. Crucea și Învierea sunt nedespărțite. Fără de ele propovăduirea creștină devine lipsită de putere, incapabilă să răspundă la întrebările ultime, mai ales cele care privesc moartea și care, în cele din urmă sunt inevitabile. Iar răspunsul se găsește în taina cuvântului lui Hristos, propovăduit de Biserică: „Că aceasta este voia Tatălui Meu, ca orice vede pe Fiul și crede în El să aibă viață veșnică și Eu îl voi învia în ziua cea de apoi" (*Ioan* 6, 40).

„Toți oamenii, de orice vârstă, săraci sau bogați, necunoscuți sau renumiți, necultivați sau înțelepți, în profunzimea lor își doresc să prăznuiască Învierea și *îndumnezeirea* vieții. Aici își atinge punctul culminant o misiune *pe urmele lui Hristos".* Iar pentru că misiunea Bisericii vine să răspundă întrebărilor ultime, adânci, ea are un caracter existențial.

În același timp misiunea are un caracter personal. Sunt două direcții în care poate fi analizată această dimensiune personală. Pe de o parte înseamnă că fiecare este chemat să își aducă propria contribuție personală la misiune, punând în lucrare darurile sale. Pe de altă parte, caracterul personal se referă la destinatarii misiunii. Așa cum la nivel cultural există o adecvare a mesajului Bisericii, care se folosește de un limbaj inteligibil pentru a putea fi receptat și a ajunge la inimile oamenilor, la fel, trebuie procedat și la nivelul întâlnirilor personale. Modelul este oferit chiar de Apostolul Pavel, care le scrie corintenilor: „tuturor toate m-am făcut, ca, în orice chip, să mântuiesc pe unii" (*1 Corinteni* 9, 22).

BIBLIOGRAFIE

BOBRINSKOY, Boris, Pr., *Taina Bisericii,* trad. rom. Vasile Manea, Editura Patmos, Cluj-Napoca, 2002.

BRIA Ion, Pr., (Ed.), *Martyria, Mission, The Witness of the Ortodox Churches Today*, World Council of Churches, Geneva, 1980.

MIHOC, Vasile, Pr.*, Epistola Sfântului Apostol Pavel către Galateni. Studiu introductiv, traducere şi comentariu,* Bucureşti, 1983.

SENIOR, Donald ŞI Carrol STHULMUELLER, *The Biblical Foundations for Mission*, Orbis Books, Maryknoll, New-York, 1999.

VERZAN, Sabin, Pr., *Sfântul Apostol Pavel*, EIBMBOR, Bucureşti, 1996.

VLAD, Sofron, Pr., „Principii misionare şi sociale în Epistolele Sfântului Apostol Pavel", în *Studii Teologice*, nr. 7-8/1955.

YANNOULATOS, Anastasie, *Misiune pe urmele lui Hristos. Studii teologice și omilii,* trad. diac. Ștefan L. Toma, Editura Andreiana, Sibiu, 2013.

Capitolul II: Temeiurile biblice şi teologice ale misiunii creştine

4. Fundamentarea biblică a misiunii creştine (I) (Pr. conf. dr. Cristian Sonea)

4.1. Dimensiunea misionară a Revelaţiei Vechiului Testament

Fără descoperirea de Sine a lui Dumnezeu în istoria oamenilor, consemnată în Sfânta Scriptură, nu putem vorbi de misiune creştină. Misiunea Bisericii se întemeiază pe Revelaţie. Conform descoperirii de Sine a lui Dumnezeu „în multe rânduri şi în multe chipuri" (*Evrei* 1, 1), indicaţii ale teologiei misionare se găsesc în Vechiul Testament. Psalmii conţin o teologie misionară *in nuce*: „Al Domnului este pământul şi plinirea Lui, lumea şi toţi cei ce locuiesc într-însa" (*Psalm* 23, 1); „Tot pământul să Ţi se închine şi să-Ţi cânte, numelui Tău să-i cânte" (*Psalm* 65, 4); „Pe Tine Te vor lăuda popoarele, Dumnezeule, toate popoarele Te vor lăuda" (*Psalm* 66, 5). Pământul este al lui Dumnezeu şi El vrea ca al Lui să rămână şi lumea întreagă să-I aducă lauda pentru care a fost creată. Dumnezeu poartă de grijă creaţiei Sale şi voieşte ca toate popoarele într-un glas să-I înalţe cântarea de laudă a cosmosului întreg. Această laudă răsună clar şi fără ambiguitate în Israel. Poporul Israel laudă pe Dumnezeu şi toate popoarele sunt chemate să-L laude împreună cu poporul Său.

Dumnezeu face dreptate tuturor popoarelor şi îşi exercită judecata Sa, în Israel o face însă în mod direct şi clar prin Legea Sa şi prin poruncile Sale. Toate popoarele sunt ale Lui, însă El Se descoperă lui Avraam şi îşi exprimă clar poruncile Sale (*Facere* 12). Dumnezeu Se face cunoscut şi îşi exprimă drepturile Sale *pars pro toto,* lui Avraam, poporului Său pentru toate popoarele. Prezenţa lui Avraam în mijlocul altor popoare şi religii are un caracter de model. Avraam este chemat de Dumnezeu, el îşi părăseşte ţara, însă exodul său nu-şi are sensul în sine însuşi. Ţinta exodului este locuirea în prezenţa lui Dumnezeu, în comuniune cu El. În Canaan, Avraam Îl invocă pe Dumnezeul cel viu şi adevărat, dar el nu izgoneşte pe ceilalţi locuitori, ci trăieşte în prezenţa lui Dumnezeu în mijlocul acestora. El cunoaşte prin intermediul lor regalitatea mesianică; aceasta va primi pentru poporul ales şi pentru popoare o semnificaţie mesianică deosebită (*Facere* 14, 18-20; *Psalm* 109). Cunoaşterea pe care o primeşte Avraam despre Dumnezeu este lărgită prin convieţuirea cu alte religii, însă tocmai prin aceasta, Avraam rămâne el însuşi cu credinţa în Dumnezeu cel viu şi adevărat. Aşa se naşte poporul ales, în care şi prin care Dumnezeu îşi face cunoscută şi experiabilă voinţa Sa mântuitoare pentru toate popoarele.

Dumnezeu, Cel mărturisit în Vechiul Testament, este legat de istoria poporului Său, care la fel ca toate celelalte popoare, este supus variaţiilor şi contingenţelor istorice. Acesta este aspectul istoric al scrierilor vechitestamentare. Şi aceasta este raţiunea pentru care elementele dialogului dintre Dumnezeu şi oameni se modifică în cursul acestei istorii. De exemplu, faptul de a răspunde slujind lui Dumnezeu rămâne constant, în timp ce cultul suferă modificări. Această contingenţă apare, de asemenea, şi în faptul că Dumnezeu care mântuieşte este totdeauna şi Cel ce judecă, dar şi Cel Care mântuieşte şi judecă în interiorul unei istorii în care acţiunea salvatoare şi judecătoare se modifică. Această coexistenţă a constantului şi a variabilului înseamnă, pe de o parte, istoria dialogului dintre Dumnezeu şi poporul Său,

compusă din elemente permanente şi din elemente mişcătoare, are un caracter absolut unic, iar, pe de altă parte, aceste elemente pot constitui o conexiune între religia lui Israel şi celelalte religii. Astfel, Vechiul Testament exclude o separare strictă între istoric şi religios. Acţiunea lui Dumnezeu este universală, ea cuprinde întreaga istorie a lumii, de la început până la sfârşit, consemnată în „istoria" unui popor ales de Dumnezeu, ca germene a alegerii universale a tuturor neamurilor.

4.1. Teologia misionară în scrierile evangheliștilor sinoptici

Noul Testament este un document fundamental pentru misiunea Bisericii în lume. Acesta cuprinde abordări diverse ale aceleaşi teologii misionare, toate trebuie înţelese însă din perspectiva Revelaţiei desăvârşite în Iisus Hristos şi a eficienței ei prin Duhul Sfânt în Biserică.

Comunităţile pentru care s-au scris Evangheliile erau comunităţi proaspăt constituite prin eforturile misionare ale Bisericii. Există motive să credem că aceste comunităţi erau „mixte", formate atât din creştini proveniți dintre evrei, cât şi dintr-o majoritate covârşitoare de creştini proveniţi dintre păgâni. Această convieţuire a provocat anumite probleme de adaptare. Este foarte probabil faptul ca Evangheliile să fi fost destinate să dea aceloraşi comunităţi de creştini perspective diferite asupra întrebărilor fundamentale ale existenţei: relaţia omului cu Dumnezeu, cu semenii şi responsabilitatea creştină faţă de lume.

Din aceste motive, sfintele Evanghelii sunt literatură misionară în adevăratul sens al cuvântului, nu un material de propagandă destinat încreştinării necredincioşilor. Sunt documente misionare pentru Biserică menite să justifice, să reînnoiască şi să motiveze revendicarea de către aceasta a moştenirii preoţiei lui Iisus Hristos, preoţie care depăşeşte orice graniţă etnică, temporală şi spaţială.

În cele ce urmează, vom analiza temeiurile biblice ale misiunii creştine, abordând cronologic evenimentele cu caracter misionar, în încercarea de a creiona o imagine coerentă, din punct de vedere misionar, a lucrării Mântuitorului Iisus Hristos şi a Sfinţilor Apostoli. Din acest motiv nu vom păstra ordinea canonică a scrierilor evanghelice, ci vom trata evenimentele în succesiunea lor istorică.

4.1.1. Tipologia ucenicului lui Hristos (Marcu 1, 16-20), ca tipologie a misionarului

Chemarea primilor patru ucenici la apostolat are un caracter paradigmatic. Prin răspunsul imediat la chemarea lui Iisus, ei devin model de încredere în chemarea lui Dumnezeu. Cu toate că grupul celor doisprezece ocupă un loc cu totul special în lucrarea misionară a Bisericii, răspunsul primilor apostoli Andrei şi Simon Petru este tipologic. Astfel, se poate vorbi de o *tipologie a ucenicului* lui Hristos, care, la auzul chemării Lui, lăsând deoparte preocupările cotidiene, îl urmează imediat (v. 18). Ioannis Karavidopoulos, după Teofilact şi alţi interpreţi, care presupun o întâlnire anterioară a lui Simon şi Andrei cu Iisus, relatată de evanghelistul Ioan (*Ioan* 1, 35-43), susţine posibilitatea ca decizia celor doi fraţi să fie stadiul final al unui dialog desfăşurat pe parcursul mai multor etape, în urma cărora primii doi apostoli se hotărăsc să-L urmeze pe Iisus în calitate de ucenici.

Dar chiar presupunând că a mai existat o întâlnire sau mai multe între Iisus şi primii doi ucenici, aceasta nu explică hotărârea lor de a-L urma. Ei nu erau chemaţi doar să-l urmeze, ci

să fie ei înşişi, mai târziu, învăţători pentru alţii. Cum puteau nişte oameni simpli, fără educaţie să înveţe pe alţii şi chiar să predice celor din alte neamuri?

Tradiţia patristică, interpretând acest text, insistă pe lucrarea lui Dumnezeu asupra celor chemaţi la apostolat şi pe hotărârea lor fermă de a urma chemării lui Dumnezeu, chiar cu preţul martiriului. Eusebiu de Cezarea ne spune că în momentul în care Mântuitorul i-a chemat pe aceştia pentru a-i fi ucenici, le-a insuflat putere divină şi i-a umplut de curaj. Ca Dumnezeu adevărat, El le-a transmis adevăratul cuvânt al lui Dumnezeu, făcând din ei mari săvârşitori de minuni şi dându-le putere să aducă neamurile la Hristos. Origen vede în aceeaşi putere divină, care a stat la baza misiunii ucenicilor lui Iisus, posibilitatea răspândirii creştinismului în lume. În ciuda faptului că au fost persecutaţi, li s-au confiscat averile şi nu erau foarte numeroşi, Evanghelia a fost vestită la „greci şi barbari, înţelepţi şi neînţelepţi", care s-au convertit la credinţa în Iisus Hristos. Tertulian şi Sfântul Vasile cel Mare insistă pe faptul că, după modelul Apostolilor Iacob şi Ioan, de dragul Domnului, creştinii trebuie să fie capabili să lase în urmă totul, profesie, copii, soţie.

Ieronim vorbeşte despre marea întâlnire cu Dumnezeu. Presupunând că nu a existat o întrevedere prealabilă a primilor ucenici cu Mântuitorul, aceştia au trăit o întâlnire revelatoare. Chipul divin al lui Iisus Hristos trebuie să-i fi transformat atât de mult, încât să-şi părăsească tatăl după trup şi să-l urmeze pe Cel în care au văzut pe Tatăl după duh.

Unii exegeţi moderni susţin că cei chemaţi pentru a fi ucenicii Lui, dacă ar fi văzut în El un simplu om, unul dintre cei asemenea lor, cu siguranţă hotărârea de a-l urma ar fi întârziat. Dar ca urmare a faptului că ei nu îşi pun problema în acest fel, îl părăsesc pe tatăl lor şi-L urmează pe Iisus Hristos. Această hotărâre imediată arată atracția puternică pe care le-o transmite Persoana divino-umană a lui Iisus Hristos celor ce-L ascultă.

4.1.2. Asumarea Crucii sau ucenicia misionară (Marcu 8, 34)

În a doua parte a Evangheliei după Sfântul Marcu (*Marcu 8, 21-10, 52*), tema slujirii dătătoare de viaţă apare în mod evident legată de adevăratele calităţi ale ucenicului lui Hristos. Întrebării cheie din Evanghelie: „Cine zic oamenii că sunt?" (*Marcu 8, 27*), Petru îi răspunde: „Tu eşti Hristosul"(*Marcu 8,29*). În secţiunea următoare (*Marcu 8, 31-33*), se vădeşte faptul că percepţia Sfântului Petru despre Mesia este greşită, aceasta pentru că nu include legătura esenţială cu pătimirile Sale: „Şi a început să-i înveţe că Fiul Omului trebuie să pătimească multe şi să fie defăimat de bătrâni, de arhierei şi de cărturari şi să fie omorât, iar după trei zile să învieze. Şi spunea acest cuvânt pe faţă. Şi luându-L Petru de o parte, a început să-L dojenească" (*Marcu 8, 31-32*). Petru protestează împotriva faptului că Fiul Omului trebuie să pătimească. Iisus Hristos respinge ferm atitudinea apostolului „Mergi, înapoia mea, satano! Că tu nu cugeţi cele ale lui Dumnezeu, ci cele ale oamenilor"(*Marcu 8, 33*). Apoi, Iisus cheamă la Sine mulţimile pentru a fi împreună cu Apostolii: „Şi chemând la Sine mulţimea, împreună cu ucenicii Săi, le-a zis:..." (*Marcu 8, 34a*). Îndemnul ce urmează este de importanță fundamentală pentru cei care Îl ascultă. Este pentru toţi o problemă de viaţă şi de moarte; viaţa veşnică *versus* moartea veşnică. De aceea, toţi trebuie să-l audă, nu doar cei doisprezece: „Oricine voieşte să vină după Mine să se lepede de sine, să-şi ia *crucea* şi să-Mi urmeze Mie" (*Marcu 8, 34b*).

Din această chemare înțelegem că sunt necesare trei condiţii pentru a-L „urma pe Hristos". Prima este *lepădarea de sine*. Ucenicul lui Hristos trebuie să renunţe la sinele vechi, care aşa

cum este acum se află în afara renaşterii prin har. O persoană care neagă faptul că el însuşi este măsura propriei sale existenţe, îşi dăruieşte viaţa lui Dumnezeu, Cel de care depinde viața și mântuirea lui. În al doilea rând, el trebuie să-şi *ia crucea*. Imaginea de bază, în sens propriu, este aceea a unui om condamnat, care este obligat să-şi ridice şi să-şi ducă propria cruce până la locul execuţiei. Totuşi, ceea ce condamnatul face constrâns, ucenicul lui Hristos face de bunăvoie. El acceptă în mod voluntar şi decisiv durerea, ruşinea şi persecuţia, datorită dragostei sale pentru Hristos şi viaţa Lui. În sfârşit, el trebuie să înceapă *să-L urmeze* pe Iisus Hristos. Aici a-l urma pe Învăţătorul, înseamnă a credere în El, a-i călca pe urme, a-i împlini poruncile şi a trăi viaţa „îmbrăcaţi în omul cel nou" (*Efeseni 4, 24*), în Iisus Hristos.

Lepădarea de sine, asumarea crucii şi urmarea lui Hristos nu trebuie înțelese însă în succesiune cronologică, ca şi cum Domnul i-ar îndemna pe ascultătorii Săi să practice auto-negarea pentru o vreme, apoi, după o anumită perioadă de timp să preia şi să ducă crucea, şi, după ce au luat pe umeri această sarcină pentru o altă perioadă de timp, să-l urmeze pe Iisus. Ordinea nu este una crono-logică, ci una *teo*-logică. De aceea cele trei aspecte ale vieții creștine sunt concomitente. Împreună, cele trei indică adevărata convertire, urmată de sfinţirea vieţii.

Aceleaşi însuşiri ale adevăratului misionar apar şi în dialogul Mântuitorului cu tânărul bogat: „Un lucru îţi mai lipseşte: Mergi, vinde tot ce ai, dă săracilor şi vei avea comoară în cer; şi apoi, luând *crucea*, vino şi urmează Mie" (*Marcu 10, 21*). Asumarea crucii este însoţită de răsplătirea celor care au purtat cu curaj *crucea* Lui: „Adevărat grăiesc vouă: Nu este nimeni care şi-a lăsat casă, sau fraţi, sau surori, sau mamă, sau tată, sau copii, sau ţarine pentru Mine şi pentru Evanghelie, şi să nu ia însutit - acum, în vremea aceasta, de prigoniri - case şi fraţi şi surori şi mame şi copii şi ţarine, iar în veacul ce va să vină: viaţă veşnică. Şi mulţi dintre cei dintâi vor fi pe urmă, şi din cei de pe urmă întâi" (*Marcu 10, 29-31*).

Sfântul Evanghelist Marcu face astfel din asumarea *crucii lui Hristos* paradigma adevăratei calităţi de ucenic. Asumarea *crucii* înseamnă martiriu, înseamnă a bea cu adevărat paharul pe care Hristos L-a băut şi botezarea cu botezul cu care El S-a botezat (*Marcu 10, 39*), pentru ca Evanghelia să se propovăduiască la toate neamurile.

Aşadar, după Marcu, Mântuitorul Iisus Hristos îi trimite pe ucenicii pe care i-a mustrat pentru necredinţa lor la predicarea Evangheliei. Aceştia sunt acum întăriţi în credinţă şi din nişte oameni fricoşi şi plini de îndoială devin adevăraţi mărturisitori ai Lui. Mărturisirea lor a fost totală, asumându-şi *crucea lui Hristos* până la moarte. Acest aspect al mărturisirii lor arată că învierea lui Hristos, întâlnirea lor cu Hristos cel înviat şi înălţarea Sa cu trupul la cer a produs în fiinţa ucenicilor o „mutaţie" internă. Fricoşii de dinainte sunt acum curajoşii mărturisitori, cei ce au fost încredinţaţi cu adevărat de taina persoanei divino-umane a lui Hristos. Dacă convingerea lor nu era totală, nu L-ar fi putut mărturisi pe Hristos cu prețul vieții lor.

4.1.3.Marea poruncă misionară (Matei 28, 18-20)

Acest mandat misionar arată structura dinamică a întregii Evanghelii. Textul se deschide cu imaginea celor unsprezece Apostoli care merg în Galileea la locul unde le-a poruncit lor Iisus (*Matei* 28, 16). Acesta este un vârf de munte, loc al descoperirilor în Evanghelia de la Matei (cap. 5- 7). Pe *Muntele Fericirilor* Hristos S-a descoperit ca Cel care i-a învăţat având *putere* (*Matei 7,29*). Această imagine este reluată de Evanghelist în finalul scrierii sale într-o imagine mult mai complexă, de pe acelaşi munte. Acum Iisus Hristos Se descoperă ca având

toată puterea în cer şi pe pământ (*Matei* 28, 20). Acest munte îşi găseşte astfel asocierea tipologică cu *Muntele Sinai*, de unde Moise a primit legea lui Dumnezeu, dar şi cu *Muntele Moab* unde a murit Moise, înainte de a conduce poporul ales în pământul făgăduinţei. Arătarea plină de slavă a lui Iisus Hristos face ca toate ezitările ucenicilor să fie înlăturate şi trezeşte în aceştia veneraţia: „Şi văzându-L, I s-au închinat, ei care se îndoiseră" (*Matei 28,17*). În acelaşi timp, mărturisirea lui Iisus Hristos despre Sine: „Datu-Mi-s-a toată puterea, în cer şi pe pământ" (*Matei 28, 18*) aminteşte despre Fiul Omului din profeția lui Daniel: „Şi Lui I s-a dat stăpânirea, slava şi împărăţia, şi toate popoarele, neamurile şi limbile Îi slujeau Lui"(*Daniel 7, 14*) şi subliniază trimiterea în lume a Fiului pe care se fundamentează misiunea universală a Bisericii.

Dacă înţelegem *Muntele* din această pericopă ca paralelă la *muntele* unde a murit Moise, forţa mesajului evanghelic se revelează prin următoarele coordonate: dacă Moise a murit pe acel munte, Hristos Mesia cel Înviat le promite ucenicilor că va fi mereu cu ei (*Matei 28, 20*). Prin aceasta Hristos împlineşte promisiunea făcută lui Iosua la intrarea în pământul făgăduinţei, iar dacă Moise a poruncit evreilor să omoare toate neamurile (*Deuteronom 11, 23, Iosua 23, 4; 24, 18*), Hristos porunceşte Apostolilor să facă ucenici din toate neamurile.

Verbul mergând, „a merge, a umbla, a se duce" (πορεύομαι), pune misiunea ucenicilor în continuitatea primei trimiteri la propovăduire „către oile pierdute ale casei lui Israel", pentru proclamarea Evangheliei împărăţiei cerurilor (*Matei 10, 6-7*). Verbele la participiu, „mergând" (πορευόμενοι) din *Matei 10, 7* şi (πορευθέντες) din *Matei 28, 19,* subliniază călătoria misionară ca un mijloc de îndeplinire a rolului de vestitor.

Astfel, în trimiterea finală trei termeni subliniază esența misiunii creştine: *faceți ucenici, botezați și învățați* (πορευθέντες οὖν μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνή βαπτίζοντές ᾽ διδάσκοντες᾽ mergând, faceţi ucenici din toate neamurile, botezându-i [...] învăţându-i", *Matei 28, 19-20*).

Referitor la primul termen, observăm că tema uceniciei este centrală în Evanghelia după Matei şi în concepţia mateiană despre Biserică şi misiune. Verbul μαθητεύω este tradus în ediţiile occidentale ale Sfintei Scripturi cu *a face ucenici sau a face învăţăcei.* Tranzitv, verbul μαθητεύω înseamnă „a învăţa pe altul". În această variantă este întâlnit în traducerile sinodale ale Sfintei Scripturi. Verbul μαθητεύω, întrebuințat la modul imperativ „faceți ucenici" (μαθητεύσατε), este considerat a fi termenul central al „trimiterii finale" şi chiar esența acestei trimiteri. Celelalte două verbe „botezându-le" (βαπτίζοντες) și „învățându-le" (διδάσκοντες πορευθέντες αὐτοὺς) sunt subordonate primului termen, ele descriu forma ce trebuie să o ia această „facere de ucenici". A face *ucenici* sau *învăţăcei* înseamnă, pentru Evanghelistul Matei iniţierea în „viaţa în Hristos" şi realizarea legăturii dintre comunitatea *ucenicilor* lui Iisus, constituită prin misiune, şi cea a *ucenicilor* din timpul Evanghelistului Matei. Cu alte cuvinte, cei ce au fost ucenicii lui Iisus Hristos istoric şi s-au împărtăşit de viaţa în Hristos trebuie să facă pe cei dintre neamuri ucenici sau învăţăcei, care experiază aceeași taină a persoanei lui Iisus Hristos. În concluzie, pentru Evanghelistul Matei nu există o discontinuitate între istoricitatea Mântuitorului şi timpul Bisericii. Relaţia trecută dintre Învăţătorul şi primii Săi ucenici este transformată într-o realitate ce depăşeşte limitele istoriei şi se poate experia în prezent.

Al doilea termen, care face referire la esenţa misiunii creştine, este *a boteza* (βαπτίζω). În Evanghelia după Matei întâlnim pentru prima dată formula baptismală trinitară. Cu toate că unii cercetători au încercat să conteste autenticitatea acestei formule ca un adaos post-apostolic, s-a demonstrat, atât prin repere interne cât şi externe, că formula baptismală trinitară este autentic mateiană. Contestatarii acestei formule aduc ca argument citarea scurtă a lui Eusebiu de Cezareea din *Historia Ecclesiae III, 5.2,* dar fără a lua în considerare faptul că acest autor citează în alte locuri întreaga formulă baptismală trinitară. Astfel, validitatea Botezului stă în strânsă legătură cu această formulă baptismală trinitară, aşa cum vor arăta mai târziu *Didahia,* Sfântul Iustin Martirul şi Filosoful, Sfântul Ignatie Teoforul, Sfântul Irineu şi alţii.

Evanghelistul Matei pune Botezul înaintea poruncii de *a învăţa*, cu toate că practica misionară, în perioada catehumenatului, presupunea *învăţarea* şi apoi *botezarea.* El relatează misionarilor forma originară de *modus operandi*: mai întâi botezarea convertiţilor şi apoi învăţarea lor. Succesiunea *botezând* şi *învăţând* nu este o eroare doctrinară, ci este în mod conştient utilizată de Evanghelistul Matei. Prin Botez, oamenii sunt chemaţi să devină ucenici ai lui Hristos. Botezul nu este doar un act uman sau o decizie pur umană, ci o împărtăşire de har pe care oamenii o primesc în dar. Prin această Sfântă Taină, cel care este botezat ia parte la întreaga plinătate a promisiunilor divine şi primeşte iertare de păcate. Chiar dacă iertarea păcatelor – idee centrală în Evanghelia după Matei – nu este pomenită în trimiterea finală, aceasta este inclusă în mod evident în formula baptismală. Botezul are şi o dimensiune eclesiologică. În perspectivă misionară, prin Taina Botezului se constituie comunitatea creştină sau Biserica. Acest accent eclesial este în acord cu întregul demers al Evangheliei după Matei.

Al treilea termen care subliniază esenţa misiunii este *a învăţa* (διδάσκω). În timp ce Marcu foloseşte *a propovădui* (κηρύσσω) şi *a învăţa* (διδάσκω) ca sinonime, Matei face distincţie, în mod constant, între cei doi termeni. La Matei *a predica* sau *a propovădui* se referă întotdeauna la un mesaj adresat celor din afară, cei doi termeni sunt utilizaţi în mod frecvent împreună cu *Evanghelia Împărăţiei*. Expresia *a propovădui Evanghelia (Împărăţiei)* este uneori utilizată cu o referinţă specifică la o viitoare misiune printre neamuri (*Matei* 24*, 14; 26, 13; 10, 7*). Iisus Hristos nu *predică/propovăduieşte* niciodată Apostolilor, El îi *învaţă*. Evanghelistul Matei renunţă la această terminologie, evident misionară, în trimiterea finală deoarece pentru el *a învăţa* nu presupune în principal o activitate intelectuală. *Învăţătura* lui Iisus este un apel la voinţa ascultătorilor, este o chemare la o decizie concretă de a-l urma pe Hristos şi de a împlini voia lui Dumnezeu. Aşadar, ceea ce trebuie să-i *înveţe* Apostolii pe noii discipoli, pe noii misionari, după *Matei 28, 19*, este să împlinească voia lui Dumnezeu, aşa cum a fost ea revelată prin întreaga activitate a Mântuitorului Iisus Hristos. Prin această *învăţătură* se păstrează legătura dintre Iisus Hristos istoric şi Iisus Hristos înviat şi înălţat cu trupul la cer, Care este prin Duhul Sfânt alături de ucenici până la sfârşitul veacurilor (*Matei* 28*, 20*). Cei care sunt botezaţi de Apostoli şi primesc învăţătura Îl primesc pe Hristos însuşi, chiar dacă nu sunt contemporani cu El. Relația lor nu este cu o putere impersonală, ci cu Hristos, Viaţa însăşi. Acesta este conţinutul *învăţăturii*. *A fi învăţat* este o calitate esențială a celui ce devine ucenic şi trimis al lui Hristos în lume.

4.1.4. Programul misionar apostolic în scrierile Sfântului Evanghelist Luca

În scrierile Sfântului Luca, ideea de a fi călăuzit în misiune de Duhul Sfânt este centrală și este aplicată atât activităţii misionare a Apostolilor, cât și activității misionare a tuturor ucenicilor. În momentul în care vor fi „îmbrăcaţi" cu putere de sus (*Luca* 24, 49) ei vor deveni martorii lui Iisus în toată Iudeea şi în Samaria şi până la marginile pământului (*Faptele Apostolilor 1, 8*).

La sfârşitul secolului al XX-lea, în literatura misionară de specialitate au fost identificate trei etape misionare în scrierile lucanice, corespunzând destinaţiilor misionare menţionate de Iisus în (*Luca 24, 49*; *Faptele Apostolilor 1, 8):* Iudeea – Samaria - marginile pământului. În literatura teologică recentă, Stephen B. Beavans şi Roger P. Schroeder vorbesc despre un număr de şapte etape ale lucrării misionare, menționate în *Faptele Apostolilor*: înainte de Cincizecime (*cap.1*), Cincizecimea (*cap. 2-5*), Arhidiaconul Ştefan (*cap. 6-7*), Samaria şi famenul etiopian (*cap. 8*), Cornelius şi casa sa (*cap.10,1-11,18*), Antiohia și misiunea la neamuri (*cap. 12-28*). Acestea urmăresc același program misionar trasat de Iisus Hristos înviat, Iudeea – Samaria - marginile pământului. În continuare vom urma împărțirea în șapte etape, expusă în cartea *Faptele Aşpostolilor*, întrucât aceasta permite o mai bună sesizare a lucrării proniatoare a Sfântului Duh în misiunea primilor ucenici.

1. Prima etapă este aceea *a aşteptării venirii imediate a Duhului Sfânt*. În debutul *Faptelor Apostolilor* îi găsim pe cei unsprezece Apostoli ascultându-L pe Iisus înviat care le vorbea despre împărăția lui Dumnezeu şi le spune să aştepte în Ierusalim venirea Duhului Sfânt (*1, 5*). Cei unsprezece se întreabă dacă nu cumva împărăția lui Dumnezeu va fi inaugurată „în acest timp" (*1, 6*), odată cu venirea Duhului Sfânt. Iisus răspunde că nu este a lor să ştie momentul venirii împărăţiei, dar ei vor primi putere când va veni Sfântul Duh şi vor fi martori ai Lui „în Ierusalim şi în toată Iudeea şi în Samaria şi până la marginile pământului" (*1, 8*).

2. A doua etapă este aceea a *Pogorârii Duhului Sfânt* (*2, 17 ş.u.*). În ziua Cincizecimii comunitatea a trăit împlinirea eshatologică, dar în mod diferit de ceea ce a aşteptat. Inaugurarea veacului mesianic nu s-a realizat prin cea de a doua venirea lui Iisus, ci prin coborârea Duhului Sfânt care se revarsă peste Apostoli şi prin aceasta se întemeiază Biserica creștină, ca anticipare în istorie a Împărăției viitoare a lui Dumnezeu, împlinindu-se astfel cuvintele proorocului Ioil (*Ioil 3, 1*), rostite de Apostolul Petru în prima sa predică misionară de după Cincizecime (*2, 21-17*).

Sfântul Petru arată că „zilele de pe urmă" au venit. În aceste zile, când profeţiile se împlinesc, Dumnezeu dăruieşte binecuvântarea Sa celor care se pocăiesc. Aceste zile sunt semnul inaugurării veacului mesianic în care Dumnezeu îşi revarsă Duhul asupra oamenilor Săi.

Relatarea evenimentului Pogorârii Duhului Sfânt arată diversitatea celor care au ascultat predica Apostolului Petru: „Parţi şi mezi şi elamiţi şi cei ce locuiesc în Mesopotamia, în Iudeea şi în Capadocia, în Pont şi în Asia, În Frigia şi în Pamfilia, în Egipt şi în părţile Libiei cea de lângă Cirene, şi romani în treacăt, iudei şi prozeliţi, cretani şi arabi"(*2, 9-11*). Cincizecimea este adesea considerată un eveniment în care se inversează blestemul de la Turnul Babel (*Facere 11, 1-9*). De asemenea, se crede că citarea din *Ioil* 3, 1 a Apostolului Petru şi afirmația că „vouă este dată făgăduinţa şi copiilor voştri şi tuturor celor de departe, pe oricâţi îi va chema Domnul Dumnezeul nostru" (*2, 39*) semnalează în fapt inaugurarea misiunii la toate neamurile. Dar, în

timp ce evenimentul coborârii Sfântului Duh este cu siguranță actul mîntuitor prin care se întemeiază Biserica creștină, textul (*2, 5-11*) îi are încă în vedere pe iudei.

Din punct de vedere misionar, se observă însă intervenţia proniatoare a lui Dumnezeu prin Duhul Sfânt, care lucrează pedagogic şi se adresează neamurilor prin iudei. Putem vorbi despre o pregătire a terenului pentru primirea cuvântului Evangheliei. Din această perspectivă, misiunea creştină este în esenţă lucrarea lui Dumnezeu, a Cărui prezenţă în istorie este în acelaşi timp *supra-firească* şi *firească*. Evenimentul Pogorârii Sfântului Duh este o intervenţie extraordinară a lui Dumnezeu în istoria omenirii, la fel ca Întruparea, Crucea, Învierea şi Înălţarea. Dar modul în care Duhul Sfânt lucrează mântuirea noastră este atât de firesc încât nu violentează şi nu suprimă personalitatea omului, evoluţia firească a comunităţii creştine şi libertatea celor ce primesc Evanghelia lui Hristos.

3. A treia etapă este *martiriul Sfântului Ştefan*. Acum se evidențiază că Duhul Sfânt nu doar iniţiază misiunea, ci îi şi învaţă pe misionari cum trebuie să lucreze. Misionarii nu acţionează conform propriei lor voinţe, ei aşteaptă poruncă de sus, întrucât Sfântul Duh îi conduce. În timpul cuvântării şi martiriului său, Sfântul arhidiacon Ştefan era plin de Duh Sfânt (*7, 55*). Momentele din istoria poporului evreu la care el face referire, deşi nu indică mișcarea comunității spre neamuri, pregătesc cititorul pentru îndepărtarea de discursul tradițional iudaic.

Cuvântarea Arhidiaconului Ştefan este un indiciu că viitorul comunității creştine nu se mai află în iudaism. El face referire la patru perioade cruciale din istoria Israelului, reprezentate de patru (sau cinci) personalități: Avraam (*7, 2-8*), Iosif (*7, 9-18*), Moise (*7, 19-44*) şi David/Solomon (*7, 45 - 50*). Firul care leagă aceste patru perioade în discursul Arhidiaconului Ştefan este faptul că în nici unul dintre ele prezența lui Dumnezeu nu a fost limitată doar la Ierusalim. Concluzia (*7, 51-53*) este că Israelul s-a opus în mod constant lui Dumnezeu în diferite chipuri, chiar prin uciderea trimişilor Lui, inclusiv a celui mai recent, Iisus „cel Drept" (*7, 52*). Prin Arhidiaconul Ștefan, Duhul Sfânt mărturiseşte adevărul esenţial al predicii apostolice: moartea lui Hristos, prin evrei, și învierea Lui prin puterea lui Dumnezeu-Tatăl, un adevăr care dezvăluie o incompatibilitate fundamentală între Iudaism, care pare destinat să se întoarcă în el însuși, și noua credință în Iisus Hristos, care constituie un pas înainte în credinţa într-un Dumnezeu care cheamă mereu omenirea mai presus de ea însăşi.

Cu martiriul Sfântului Arhidiacon Ştefan, episodul „Ierusalim" se încheie. Ucenicii se împrăştie pe întreg teritoriul Palestinei, iar cuvântul Evangheliei se răspândeşte în mod surprinzător. Comunitatea creştină începe de acum să înţeleagă lucrarea misionară universală la care Dumnezeu a chemat-o.

4. A patra etapă este marcată de *convorbirea diaconului Filip cu famenul etiopian*. După dezlănţuirea prigoanei împotriva creştinilor în Ierusalim, aceştia s-au răspândit în toată Palestina şi în împrejurimi. „Dar care se împrăştiaseră treceau din loc în loc binevestind cuvântul. Iar Filip, coborându-se într-o cetate a Samariei, le propovăduia pe Hristos" (*8, 4*-5). După moartea Sfântului Ştefan evreii creştini s-au îndreptat spre samarineni, aducându-le, la fel ca Învăţătorul, mesajul Evangheliei. Unul dintre aceşti evrei creştini era Filip, diaconul numit şi „evanghelistul" sau „binevestitorul" (*21, 8*).

În timp ce Apostolii rămân în Ierusalim, diaconul Filip pleacă la propovăduire, în urma unei inițiative divine: „un înger al Domnului a grăit către Filip, zicând: Ridică-te şi mergi spre miazăzi, pe calea care coboară de la Ierusalim la Gaza" (*8, 26*). Duhul Sfânt este cel care îi

spune să se apropie de carul slujitorului etiopian (*8, 29*), cu care poartă un dialog decisiv. Textul proorocului Isaia (*53, 7*) pe care îl citea eunucul, este tâlcuit de diaconul Filip în lumina Învierii lui Hristos. Mielul junghiat este Iisus, pe Care l-au adus la moarte mai marii iudeilor şi Care apoi a înviat. La fel ca Arhidiaconul Ştefan şi asemenea sfinţilor apostoli Petru şi Pavel, Filip transmite famenului esenţa Evangheliei: Hristos este Fiul lui Dumnezeu care a murit şi a înviat.

În această etapă, Duhul Sfânt conduce comunitatea creștină dincolo de granițele sale. Convertirea famenului nu reprezintă încă o deschidere oficială către neamuri, ci mai degrabă către cei care au fost până acum marginalizați. În conformitate cu *Deuteronom 23, 1*, famenii nu puteau să intre în comunitatea Domnului, dar textul din *Isaia* 56, 3: „Dispreţuit era şi cel din urmă dintre oameni; om al durerilor şi cunoscător al suferinţei, unul înaintea căruia să-ţi acoperi faţa; dispreţuit şi nebăgat în seamă", pe care-l lectura eunucul, prezintă perspectiva anulării interdicției din Deuteronom, întrucât de acum atât străinii, cât şi eunucii sunt primiți ca membri de drept ai poporului lui Dumnezeu. Când au ajuns la apă, famenul a întreabat dacă îl împiedică ceva să fie botezat. Nici starea lui fizică, nici faptul că era păgân nu au fost impedimente pentru convertirea lui. Credinţa în Iisus Hristos ca Fiu al lui Dumnezeu este singura condiţie pentru a primi Botezul (*8, 37-38*).

5. Etapa a cincea este aceea a *convertirii sutaşului Corneliu* (*cap.10*). Momentul decisiv al deschiderii misiunii creştine către neamuri este botezarea sutaşului Corneliu şi a casei sale. Relatarea biblică îl prezintă pe Corneliu ca om cucernic şi temător de Dumnezeu (*10, 2*), care, în urma unei vedenii şi a unui dialog cu îngerul Domnului, trimite doi bărbaţi la Sfântul Apostol Petru pentru a veni în casa sa. Sfântul Apostol Petru, într-un moment de extaz, are vedenia pânzei legate în patru colţuri în care se aflau toate animalele pământului, atât cele curate cât şi cele considerate necurate din care i se poruncește să mănânce, apoi este trimis la casa sutaşului Corneliu (*10, 2-22*).

Intrarea Apostolului Petru, un evreu, în casa sutaşului era contrară preceptelor iudaice. Însă Apostolul înţelege că prin vedenia animalelor curate şi necurate i s-a descoperit că nici un om nu mai poate fi numit spurcat (*10, 28*). De aceea, predica Apostolului Petru se adresează păgânilor din casa lui Corneliu la fel ca iudeilor. Evanghelia este vestită şi neamurilor, întrucât şi acestea au primit Duhul lui Dumnezeu (*10, 34-48*).

Întors la Ierusalim, Apostolul Petru arată că Sfântul Duh, care s-a revărsat peste păgâni ca la o a doua Cincizecime (*11, 15*), i-a poruncit să meargă în casa lui Corneliu (*11, 12*). În aceste condiţii comunitatea ierusalimiteană a aprobat decizia Apostolului Petru: „Auzind acestea, au tăcut şi au slăvit pe Dumnezeu, zicând: Aşadar şi păgânilor le-a dat Dumnezeu pocăinţa spre viaţă" (*11, 15*).

Acum a avut loc o altă evoluție importantă în conștiința comunității creştine, care înţelege că are o misiune specială şi la neamuri. Episodul convertirii lui Corneliu este un progres real. Convertirea famenului etiopian a fost un „eveniment privat și izolat", o excepție de la regula generală. Convertirea lui Corneliu, publică și confirmată de conducerea din Ierusalim, este semnificativă şi reprezintă începutul convertirii păgânilor la Hristos, moment special în iconomia misionară a Duhului Sfânt de a aduce la Evanghelie „toate neamurile".

6. A şasea etapă este *întemeierea Bisericii din Antiohia* (*11, 19-26*). Şi „cei ce se împrăştiaseră în urma necazului întâmplat pe timpul lui Ştefan au trecut până-n Fenicia şi în Cipru şi-n Antiohia. Şi mâna Domnului era cu ei şi mare era numărul celor ce au crezut şi s-au

întors la Domnul" (*11, 19-21*). Aceştia au întemeiat Biserica în Antiohia, unde credincioşii s-au numit pentru prima dată creştini (*11, 26*).

Trei evenimente caracterizează acest moment misionar. Primul este acela că Iisus a fost vestit neamurilor în termenii pe care acestea le-ar putea înțelege mai bine. Astfel, Iisus este prezentat ca fiind Domnul Iisus. „Domnul - κύριος" este titlul dat de păgâni divinităților. Pentru prima dată mesajul Evangheliei a fost prezentat în termeni care trec dincolo de terminologia iudaică. Înlocuirea unui termen era, probabil, un mic indiciu al unui program mai larg, a ceea ce am numi astăzi inculturare, şi un semn că ucenicii au văzut în Iisus pe Mântuitorul lumii, care a depăşit mult graniţele iudaismului, având o lucrare universală.

Al doilea eveniment este acela că, în momentul în care comunitatea din Ierusalim a auzit despre ceea ce se întâmplă în Antiohia, a trimis un reprezentant de încredere, pe Barnaba, pentru a investiga situația, care, la fel ca ceilalți evangheliști din Antiohia, era el însuși un elenist din Cipru (*4, 36*). Despre Barnaba (fiul mângâierii) ni se spune că „era bărbat bun şi plin de Duhul Sfânt" (*11, 24*). Acesta, sosind şi văzând harul lui Dumnezeu, s-a bucurat şi îndemna pe toţi să rămână în Domnul cu inimă statornică. Calităţile de conducător ale lui Barnaba, propria sa integritate şi sfințenie au fost esenţiale, iar comunitatea a înflorit și a crescut.

În al treilea rând, în Antiohia, comunitatea creștină are conștiința de a fi „Biserică", formată din cei ce se numesc „creştini", după cum se afirmă în versetul 26: „...la Antiohia [...] au stat [...] un an întreg, adunându-se în biserică şi învăţând mult popor. Şi în Antiohia, întâia oară, ucenicii s-au numit creştini".

Cercetătorii textelor lucanice insistă asupra faptului că numele „creştini" este un indiciu al unei comunităţi care crede în Iisus Hristos şi este percepută ca o organizație independentă de comunitatea iudaică, dar care o include şi pe aceasta. Comunitatea ucenicilor devine cunoscută ca „Biserică" (Ἐκκλησία), începând chiar cu relatarea prigoanei dezlănțuită de Saul (*8, 1*): „Şi s-a făcut în ziua aceea prigoană mare împotriva Bisericii din Ierusalim", şi va fi numită Biserică până la sfârşitul cărţii *Faptele Apostolilor*. Sintagma „Biserica din Ierusalim" exprimă ideea includerii în această nouă realitate existenţială atât a poporului lui Israel, cât a tuturor neamurilor. *Ekklesia* este un termen semnificativ, deoarece este folosit în sens religios şi este derivat din greaca Septuagintei, care îi desemna pe izraeliții din perioada peregrinării prin pustie şi care formau adunări religioase şi cultice (*Deuteronom 23, 2*; *Judecători 20, 2*; cf. *Faptele Apostolilor 7, 38*). Din punct de vedere etimologic, numele de *ekklesia* subliniază aspectul „chemării" celor care vor să aparţină comunităţii creştine. Prin răspunsul la chemarea adresată de Mântuitorul Hristos, ucenicii au devenit poporul lui Dumnezeu, Israelul reconstituit, chemat să-şi asume o nouă condiţie pe care să o împărtăşească cu toţi oamenii, continuând propovăduirea cuvântului Domnului de la Ierusalim până la marginile pământului. Deşi Sfântul Luca nu vorbeşte precum Sfântul Pavel în termenii de „Biserica – trupul lui Hristos", totuşi pentru el Biserica este realitatea care s-a născut şi există din şi prin puterea Duhului Sfânt, Biserica pentru el este comunitatea călăuzită de puterea Duhului Sfânt, iar comuniunea interpersonală dintre membrii ei se întemeiază pe împărtăşirea cu trupul lui Hristos euharistic şi pe rugăciunea neîncetată.

Numele de „creştini" pe care-l primesc credincioşii în Antiohia este un semn al caracterului universal al mântuirii în Hristos. Pentru un privitor din afară, noua credinţă putea

părea o manifestare a unei secte mesianice care se desprinsese din iudaism. Denumirile anterioare ca cele de „galileeni" sau „nazarineni" (*24, 5*), care făceau referire la un grup de evrei ce urmau învăţătura lui Iisus din Nazaret sau a Galileanului, confirmă această supoziţie. Însă numele de „creştini" dat în Antiohia celor ce cred în Hristos exprima un adevăr fundamental diferit. Membrii adunării credincioşilor au un nume distinct, iar comunitatea în sine numită „Biserică" semnalează realizarea unei comunităţi diferite de cea care gravita în jurul sinagogii. Deschiderea acesteia este universală şi în ea Duhul Sfânt adună „toate neamurile pământului".

7. Cel de a-l şaptelea stagiu al lucrării misionare din *Faptele Apostolilor* îl constituie *activitatea misionară a lui Barnaba şi a Sfântului Apostol Pavel şi hotărârea luată de sinodul din Ierusalim de a primi la creştinism pe cei de alte neamuri*, fără să fie circumcişi. La sinodul din Ierusalim, Sfântul Apostol Iacob arată că „Dumnezeu ia dintre neamuri un popor pentru numele Său (*15, 14*). Folosind cuvântul grecesc *popor* (λαός), care aproape întotdeauna traduce ebraicul *'am,* termenul folosit pentru a desemna identitatea lui Israel ca popor ales al lui Dumnezeu, Apostolul Iacob a declarat prin aceasta că cei convertiți la creștinism, netăiați împrejur, neamurile, sunt de acum şi ele parte a „poporului ales".

Odată cu trimiterea lui Barnaba şi a Sfântului Pavel (*13, 1*) la propovăduire, începe o nouă perioadă în istoria creştinismului primar. Nu numai că este poarta deschisă spre lucrarea misionară „până la marginile lumii", dar după etapele din *Faptele Apostolilor,* 2-9 şi „momentul de cotitură" (convertirea sutaşului Corneliu) din *cap. 10*, misiunea este plasată în mâinile celei de-a „doua generaţii".

Prezenţa Duhului lui Dumnezeu în această perioadă este decisivă. Hotărârea sinodului din Ierusalim este o decizie luată sub purtarea de grijă a Duhului Sfânt (*15, 8, 28*). De asemenea, Sfântul Duh este acela care alege în Antiohia pe Barnaba şi pe Saul (*13, 2*) pentru o misiune specială şi tot El îi trimite să împlinească această misiune (*13, 4*). Duhul Sfânt îl opreşte pe Apostolul Pavel să nu meragă la propovăduire în Asia (*16, 6*) şi prin viziunea bărbatului macedonean îl călăuzeşte spre Europa (*16, 9*).

La botezarea ucenicilor lui Ioan Botezătorul în Efes de către Sfântul Pavel, peste ucenicii care primiseră botezul lui Ioan Se coboară Sfântul Duh şi încep a vorbi în limbi şi a profeţi (*19, 6-7*). Coborârea Sfântului Duh peste ucenici în Efes poate fi comparată cu ceea ce au experiat Apostolii în Ierusalim (*2, 11*) şi păgânii din casa sutașului din Cezareea (*10, 44-46*). Faptul acessta ne arată că extinderea Bisericii prin lucrarea Duhului Sfânt în Ierusalim, Samaria şi Cezareea este o prima etapă a lucrării misionare în rândul evreilor, samarinenilor şi a altor neamuri. O a doua etapă constă în evanghelizarea celor care au o cunoaştere a lui Hristos incompletă şi care acum primesc adevărul integral al Evangheliei. Dacă în prima etapă, lucrarea Duhului Sfânt are caracter extensiv, în cea de-a doua are unul intensiv.

5. Fundamentarea biblică a misiunii creștine (II) (Pr. conf. dr. Cristian Sonea, Pr. prof. dr. Gheorghe Petraru)

5.1. Teologia misionară în scrierile ioaneice

5.1.1. Trimitera Fiului şi a ucenicilor Lui la misiune în conformitate cu Evanghelia după Ioan

Misiunea Sfinţilor Apostoli şi a comunităţii creştine se fundamentează pe misiunea lui Iisus Hristos. Textul misionar din *Ioan 20,21* exprimă aceasta printr-o formulă scurtă, „Precum

M-a trimis pe Mine Tatăl aşa vă trimit şi Eu pe voi". Formula apare şi în punctul culminant al rugăciunii lui Iisus Hristos din a capitolul 17: „Precum M-ai trimis pe Mine în lume, şi Eu i-am pe ei în lume" (*Ioan 17,18*). De fapt, întreaga atmosferă a acestei rugăciuni este încărcată de conştientizarea misiunii iminente a Apostolilor, iar apoi a comunităţii apostolice. O altă afirmare a legăturii dintre trimiterea Fiului şi trimiterea la misiune a Sfinţilor Apostoli apare şi în *Ioan 13, 20*: „Adevărat, adevărat vă spun: Cel ce primeşte pe cel pe care Eu îl voi trimite, pe Mine Mă primeşte; iar cel ce Mă primeşte pe Mine Îl primeşte pe Cel ce M-a trimis pe Mine".

La finalul convorbirii Sale cu femeia samarineancă, Iisus arată, de asemenea, legătura dintre misiunea Sa şi cea a ucenicilor Săi. Aici El spune: „mâncarea Mea este să fac voia Celui ce M-a trimis pe Mine şi să săvârşesc lucrul Lui"(*Ioan 4, 34*), iar apoi atenţia se îndreaptă imediat spre misiunea Apostolilor cărora le spune: „v-am trimis să seceraţi ceea ce voi n-aţi muncit..." (*Ioan 4, 38*; cf. *4, 35-38*). În felul acesta, ucenicii devin parte şi părtaşi la lucrarea misionară a Mântuitorului Iisus Hristos în lume.

Prologul anticipează ceea ce alte texte din Evanghelie enunţă, Cuvântul vine în creaţie, în „lume", pentru a fi „viaţă" (*Ioan 1, 4*) şi „lumină" (*Ioan 1, 4-5*) pentru omenire, pentru a da oamenilor puterea de a deveni „fii ai lui Dumnezeu" (*Ioan 1, 12*), pentru a-L face cunoscut pe Dumnezeu Cel nevăzut (*Ioan 1, 18*): „Căci Dumnezeu aşa a iubit lumea, încât pe Fiul Său Cel Unul-Născut L-a dat ca oricine crede în El să nu piară, ci să aibă viaţă veşnică" (*Ioan 3,16-17*). Acest text se distinge în Evanghelie prin exprimarea curajoasă şi pozitivă a misiunii lui Hristos. Nu este un text izolat în Evanghelie şi nici nu este incompatibil cu viziunea completă a Sfântului Ioan.

O perspectivă similară a misiunii Fiului se găseşte la *Ioan 6, 39-40*: „Şi aceasta este voia Celui ce M-a trimis, ca din toţi pe care Mi i-a dat Mie să nu pierd nici unul, ci să-i înviez pe ei în ziua cea de apoi. Că aceasta este voia Tatălui Meu, ca oricine vede pe Fiul şi crede în El să aibă viaţă veşnică şi Eu îl voi învia în ziua cea de apoi." Mărturisirea preoţiei lui Iisus, aşa numita *Carte a Semnelor*, se încheie într-o notă asemănătoare: „Iar Iisus a strigat şi a zis, Cel ce crede în Mine nu crede în Mine, ci în Cel ce M-a trimis pe Mine. Şi cel ce Mă vede pe Mine vede pe Cel ce M-a trimis pe Mine. Eu, Lumină am venit în lume, ca tot cel ce crede în Mine să nu rămână în întuneric. Şi dacă aude cineva cuvintele Mele şi nu le păzeşte, nu Eu îl judec; căci n-am venit ca să judec lumea ci ca să mântuiesc lumea" (*Ioan 12, 44-47*). Aceste texte sunt decisive pentru înţelegerea modului în care Fiul „este trimis".

Îndreptarea fundamentală a Evangheliei înspre „lume" are un accent prin excelenţă pozitiv. Această atitudine pozitivă trebuie raportată la alte utilizări, evident negative, ale termenului „lume" la sfântul evanghelist Ioan. Aprecieri negative de acest gen sunt foarte prezente în Evanghelie. Lumea „Îl urăşte" pe Iisus, şi „îi urăşte" pe Apostoli (*Ioan 14, 18-19*). Lumea se bucură în timp ce comunitatea se întristează (*Ioan 16,20*). Comunitatea este în lume, dar nu trebuie să îi aparţină, precum Iisus Hristos, care nu este „din lume" (*Ioan 17, 14-16*). În spatele răului din lume stă ascuns Satana însuşi care este „Stăpânitorul acestei lumi" (*Ioan 14, 30*). Ucenicii au fost chemaţi prin Iisus, Cuvântul Tatălui, şi au fost scoşi din lume, spune Iisus, adăugând imediat, „după cum nici Eu nu sunt din lume" (*Ioan 17, 14).* Această scoatere din lume nu o vom putea înţelege, decât raportând-o la explicaţia lui Iisus, amintită mai sus, „după cum nici Eu nu sunt din lume". Era evident că El era atunci în lume, dar nu era din lume, ci de

la Tatăl, aşadar, putem înţelege că şi Apostolii, primiseră prin El înfierea şi deveniseră şi ei „de la Tatăl”, fiind trimişi de Fiul.

Acestea şi alte formulări despre lume nu contrazic şi nici nu anulează atitudinea pozitivă a misiunii pe care o vedem la Evanghelistul Ioan. De fapt, exprimările negative din text sunt o consecinţă a contextului misiunii din Evanghelia a patra. Prologul serveşte din nou ca anticipaţie a ceea dezvăluie conţinutul Evangheliei. Deși lumea este creată de Logos și prin Logos, este posibil ca ea să nu primească Cuvântul (*Ioan 1, 10-11*). Oamenii sunt liberi să primească sau să respingă Cuvântul; ei pot fi deschişi luminii sau pot prefera să rămână în întuneric (cf. *Ioan 3, 19-20*). Nici exprimările pozitive, nici cele negative despre lume nu se iau în sens metafizic, Evanghelistul nu reflectă asupra greutăţii sau decăderii inerente a ordinii create. El vorbește mai degrabă existenţial. Din perspectivă divină, lumea este un obiect al iubirii, Fiul nu este trimis să judece lumea, ci să o mântuiască. Dar din punct de vedere uman, această iniţiativă vitală a lui Dumnezeu poate fi acceptată sau respinsă. Actul de acceptare sau de respingere, de credinţă sau necredinţă este cel care determină caracterizările pozitive şi negative ale „lumii” la Ioan.

De aceea, putem spune că înţelegerea de tip negativ a lumii este o consecinţă a misiunii experimentate de comunitate. Comunitatea ioanită a ştiut că însăşi misiunea lui Hristos a avut rezultate amestecate; unii oameni au văzut în El viaţa, alţii L-au respins, chiar L-au omorât.

Cum caracteristica esenţială şi sintetică a lui „a nu fi din lume” este sfinţenia şi unitatea cu Dumnezeu, adică armonia desăvârşită, care „în lume” este sub semnul dualităţii, Iisus adaugă: „precum Eu sunt sfânt, şi ei să fie sfinţi şi precum Eu şi Tatăl suntem una, şi ei să fie una” (*Ioan 10, 30*). Mai departe, Iisus accentuează necesitatea unității ucenicilor cu Dumnezeu și întreolaltă pentru reușita misiunii lor în lume: „Ca toţi să fie una, după cum Tu, Părinte întru Mine, şi Eu întru Tine, aşa şi aceştia în noi să fie una... precum Noi una suntem; Eu întru ei, şi Tu întru Mine, ca ei să fie în chip desăvârşit una, și să cunoască lumea că Tu M-ai trimis și că i-ai iubit pe ei, precum M-ai iubit pe Mine” (*Ioan 17, 21-23*).

Aşadar Mântuitorul îi trimite pe Apostoli în lume în calitate de exponenţi ai acestei sfinţenii şi unităţi. Întâi îi reintegrează în această unitate şi apoi îi trimite în lume. Iisus Hristos ţine să accentueze că misiunea lor este aceeaşi cu a Sa. Îi trimite aşa cum a fost şi El trimis. Ei au slava pe care a primit-o şi El, şi sunt iubiţi cu iubirea cu care a fost iubit El. Misiunea lor provine din misiunea Sa, şi de la El, aşa cum a Sa vine de la Tatăl care L-a trimis. Astfel, misiunea lor are un caracter ontologic, asemenea misiunii Sale. Realitatea ontologică în care sunt înrădăcinaţi şi pe care sunt trimişi s-o realizeze în lume este aceea a unităţii, a comuniunii care nu se poate concepe în diviziune, care nu se poate înfăptui integral în diviziune.

5.2. Repere ale teologiei misionare în epistolele Sfântului Apostol Pavel

5.2.1. Caracterul dinamic al misiunii creștine în lumina revelației Învierii

Una dintre cele mai iortante metode de misiune care se desprinde din scrierile pauline este predicarea Evangheliei lui Hristos Cel răstignit şi înviat. În epistolele Sfântului Apostol Pavel, termenul Evanghelie (εὐανγγέλιον) îndeplineşte o funcție dublă, pe de o parte, se referă la conţinutul mesajului misionar paulin, iar pe de alta şi la activitatea misionară de răspândire a acestui mesaj. În Epistola către *Galateni* găsim precizată sursa acestei Evanghelii şi implicit a misiunii creştine. Sfântul Apostol Pavel le spune galatenilor că Evanghelia este primită prin

descoperirea lui Iisus Hristos (*Galateni 1, 12*), ceea ce arată că Hristos este sursa misiunii și, în același timp, Cel care îndeplinește misiunea, misionarul fiind cel prin care se înfăptuiește aceasta.

Astfel, pe de o parte, identificarea Evangheliei cu Hristos însuși duce la responsabilizarea misionarului. În epistola către *Romani 1, 16*, Sfântul Apostol Pavel spune: „Căci nu mă ruşinez de Evanghelia lui Hristos, pentru că este putere a lui Dumnezeu (θεοῦ) spre mântuirea (εἰς σωτηρία) a tot celui care crede". Pe de altă parte, însă, propovăduirea evanghelică duce și la responsabilizarea celor care primesc Evanghelia, întrucât aceasta este spre mântuire. În acest context, genitivul θεοῦ (lui Dumnezeu) indică sursa sau izvorul puterii propovăduirii evanghelice, iar prepoziţia εἰς (spre) arată rezultatul primirii Evangheliei şi a propovăduirii, adică *mântuirea*. Propovăduirea Evangheliei nu este astfel simpla relatare a unor evenimente din viaţa lui Iisus, ci este puterea care duce pe toţi cei care cred la mântuire sau îndumnezeire. Acest dinamism al Evangheliei ca putere a lui Dumnezeu, care vine prin misiune trebuie trăit în dimensiunea lui anastasică, a lui Hristos cel Răstignit şi Înviat. Mântuirea lumii, sensul ontologic şi existenţial al omului este dat în Hristos. Hristos vine în sufletul fiecăruia în chip nevăzut, dar real, ca fiecare să trăiască prin El şi în El, așa încât Hristos devine centrul vieții spirituale a omului: „purtând în trup mersul spre moarte al lui Iisus, ca şi viaţa lui Iisus să se arate în trupul vostru" (*2 Corinteni 4, 10*).

5.2.2. Zidirea Bisericii ca „trup al lui Hristos" (Efeseni 4), imperativ misionar

Activitatea misionară paulină nu s-a rezumat doar la propovăduirea cuvântului lui Hristos, ci concomitent cu aceasta, Sfântul Pavel a întemeiat comunităţi noi şi Biserici. În structura gândirii pauline misiunea este strâns legată de conceptul de Biserică (Ἐκκλησία), deoarece această identitate este continuarea şi promotorul misiunii divine a lui Hristos. Termenul ekklisia este înţeles în teologia paulină sub două aspecte. Primul aspect desemnează întreaga comunitate de credincioşi care au urmat lui Hristos, fără limită de timp şi de spaţiu, în sensul de universal, iar al doilea aspect se referă la manifestarea locală a Bisericii privită în universalitatea ei „Biserica din Laodiceea" (*Coloseni 4,16*), „Biserica din Corint" (*1 Corinteni 1, 2*), „Biserica Tesalonicenilor" (*1Tesaloniceni* 1, 1), „Biserica din casa (lui Filimon)" (*Filimon* 2). Pe lângă termenul εκκλισια, discursul paulin mai foloseşte şi alte expresii pentru a desemna comunitatea credincioşilor, precum *sfinţi* (αγιοι) (*1 Corinteni 6, 2*; *1 Corinteni 15, 16*; *2 Corinteni 13, 2*; *Filipeni 4, 22; Coloseni 3, 12; Evrei 3, 1*) sau *cei aleşi* (ἐκλεκτοί) (*Coloseni 3, 12*; *1 Timotei 5, 21*; *2 Timotei 2, 10*), dar alte imagini cu valoare metaforică, tocmai pentru a descrie natura și viața Bisericii.

Una dintre cele mai realiste numiri a Bisericii este cea de „trup al lui Hristos". Aceasta este una dintre cele mai profunde şi creative expresii pauline și nu trebuie înţeleasă în nici un caz în mod simbolic sau analogic, ci ca o realitate concretă. Biserica este trupul lui Hristos în urma unirii ei organice cu El. Prin aceasta, viaţa lui Hristos devine viaţa Bisericii şi a membrilor ei şi determină viaţa lor.

Printr-o comparaţie foarte sugestivă a organismului Bisericii cu corpul omenesc, Sfântul Apostol Pavel arată că toţi membrii Bisericii au un rol şi o misiune specifică în Biserică. În epistola către *Efeseni* 4, *11-12,* Sfântul Apostol Pavel precizează: „Şi el a dat pe unii apostoli,

pe alţii prooroci, pe alţii evanghelişti, pe alţii păstori şi învăţători, spre desăvârşirea (πρὸς τὸν καταρτισμὸν) sfinţilor, la lucrul slujirii, la zidirea (εἰς οἰκοδομὴν) trupului lui Hristos."

Sfântul Apostol Pavel, prin precizarea menirii celor pe care Hristos i-a ales, nu sugerează divizarea Bisericii, ci, dimpotrivă, membrii comunităţii sunt consideraţi un singur trup și arată că aceste meniri sau slujiri au în vedere lucrarea misionară în Biserică. Slujirile îndeplinesc în Biserică trei direcţii: desăvârşirea, diaconia şi zidirea Trupului. Substantivul τὸ καταρτισμός (desăvârșirea) este privit de către cercetători în termeni misionari, de pregătire şi instruire a credincioşilor spre desăvârşire. Folosirea prepoziţiei πρὸς (spre) arată scopul misiunii şi a slujirilor în Biserică, spre deosebire de prepoziţia εἰς (la) care arată mijlocul prin care se ajunge la desăvârşirea sfinţilor.

De asemenea, termenul diaconia (slujire) este corelat în gândirea paulină cu funcţiile pastorale, catehetice, şi de predicare a Evangheliei (*2 Corinteni 3, 6-8*; *4,1*; *5,18*; *Romani 11, 13*; *Coloseni 4, 17*).

Cât priveşte termenul οἰκοδομὴν (zidirea), acesta poate fi înţeles sub două aspecte, primul, în sens fizic, ca adăugare a membrilor noi la Trupul lui Hristos, iar al doilea în sens catehetic, ca instruire şi pregătire a credincioşilor. Realitatea zidirii Bisericii lui Hristos este strâns legată de creşterea Bisericii: „Întru El, orice zidire bine alcătuită creşte ca să ajungă un locaş sfânt în Domnul" (*Efeseni 2, 21*); „Din El, tot trupul bine alcătuit şi bine încheiat, prin toate legăturile care îi dau tărie, îşi săvârşeşte creşterea, potrivit lucrării măsurate fiecăruia din mădulare, şi se zideşte întru dragoste" (*Efeseni 4, 12-16*). Această creştere vine de la Hristos în Trupul Său, înlăturându-se, astfel, orice concepţie individualistă sau independentă de dobândire a desăvârşirii.

Dacă sursa termenului οἰκοδομὴν (zidirea) din *Efeseni 2, 20-22* este luată din *1 Corinteni 3, 9* şi este înţeleasă în termenii comunităţii, sursa termenului οἰκοδομὴν (zidirea) din *Efeseni 4, 12-16*: „Spre desăvârşirea sfinţilor, la lucrul slujirii, la *zidirea* trupului lui Hristos" are fundament în *1 Corinteni 14, 1-19* unde credincioşii îşi folosesc harismele pentru zidirea celorlalţi. Dacă procesul de zidire este descris în versetul 12, rezultatul şi finalitatea se descoperă în versetul următor: „Până vom ajunge toţi la unitatea credinţei şi a cunoaşterii Fiului lui Dumnezeu, la starea bărbatului desăvârşit, la măsura vârstei deplinătăţii lui Hristos (13)". Modul de zidire a Trupului lui Hristos se realizează, după *Epistola 1 către Corinteni* prin diferitele harisme sau daruri duhovniceşti ale întregii comunităţi. Astfel, participarea tuturor creştinilor la zidirea Trupului lui Hristos devine un imperativ al misiunii pauline.

5.2.3. Strategia misionară a Sf. Apostol Pavel

Strategia misionară a apostolului constă în implantarea Bisericii în marile centre ale limii vremii sale ca de acolo Mireasa lui Hristos să radieze strălucirea şi frumuseţea sa în toate zările, integrând cât mai mulţi oameni pentru a face din ei, Trupul lui Hristos. Biserica lui Hristos este una pentru că unul este Capul ei, una este Revelaţia lui Dumnezeu exprimată de teologia Bisericii ca învăţătura cea dreaptă şi mântuitoare, unul este Botezul, una este Euharistia, Cina tainică a unirii cu Hristos prin Trupul şi Sângele Său (*Efeseni 4,4-6; 1Corinteni 10,16-17*); *Galateni 1,6-12*). De aceea, o exigenţă esenţială a misiunii creştine este cea a păstrării unităţii

Bisericii, pentru că Hristos este unul şi, logic şi ontologic, unul este şi Trupul Său alcătuit din toţi cei care cred şi îl mărtusisesc ca Dumnezeu (*1Corinteni 12, 4-31; 3, 4-11*).

Cunoscut ca misionarul prin excelenţă, un geniu misionar al tuturor timpurilor, Sfântul Pavel, cel mai mare din câţi s-au pus vreodată în slujba Bisericii, sugerează anumite principii misionare, aplicabile în contexte istorice din cele mai diverse, inclusiv cel de astăzi :

1. Dorinţa sa este de a fi în cât mai multe locuri, de a întemeia cât mai multe comunităţi, mai ales în inima marilor metropole pentru ca Evanghelia să fie auzită de personalităţi politice, culturale, care atrase de adevărul dumnezeiesc să se convertească la Hristos, să devină membri ai Bisericii. Eventualul eşec nu-l descurajează, dar suferă interior, deoarece unii ca aceştia refzând pe Dumnezeu se refuză pe ei înşişi, nu se cunosc cu adevărat pe ei înşişi.

2. Sfântul Pavel, deşi aducea un mesaj tulburător în lumea religioasă a vremii sale, inimaginabil pentru cei mai mulţi, incredibil, avea capacitatea şi inteligenţa de a lega noua învăţătură de alte credinţe religioase din terenul de misiune, într-un proces de incipientă inculturaţie. Credinţele vechi nu erau negate frontal, ci li se arătau limitele, neîmpliniea. Relevant în acest sens este dialogul cu filosofii greci din Areopagul Atenei care, în buna cuviinţă de a glorifica toate divinităţile posibile şi din dorinţa sinceră de a nu rămâne datori cumva vreuneia, conştienţi de limita cunoaşterii umane, au înălţat o statuie şi „Dumnezeului necunoscut" pe care Sfântul Pavel îl identifică cu Hristos cel înviat. De fapt, Acesta este şi unicul Dumnezeu la care voia Sfântul Pavel să-i convertească pe toţi închinătorii la false divinităţi. Acesta este un principiu valabil permanent, cu atât mai mult în context ecumenic, când fiecare este fidel propriei credinţe, eventuale convertiri la drepta credinţă de exemplu trebuind făcute fără triumfalism, ci cu smerenie şi cu durerea separării creştine. Referinţele la cultura vremii din *Faptele Apostolilor 17,28* : „În El trăim, ne mişcăm şi suntem" (din Epimenide, contemporan cu Solon, aprox. 640-560 î.Hr) și „Căci al Lui neam suntem" (din Aratus din Cilicia, sec.IV î.Hr. şi stoicul Cleantes, 263-232) sunt un model pentru referinţe teologice la cultura locală în care poate fi exprimat adevărul Evangheliei în sinteze creatoare atractive pentru sensibilitatea elitelor culturale. Cultura locală este un vehicol lingvistic prin care este necesar a fi contextualizat adevărul univesal al Evangheliei, prin adaptare la specificul local, cu fidelitate totală faţă de Hristos şi Biserica Sa.

3. Efortul şi străduinţa de a predica Evanghelia cu sinceritate, cu devotament şi disponibilitate integrală pentru adevărul lui Hristos, pentru ca oamenii să fie eliberaţi de păcat, de rău, caracterizează misionarismul paulin: „Îndemnul nostru venea nu din rătăcire, nici din gânduri necurate, nici din înşelăciune, ci după cum am fost socotiţi vrednici de Dumnezeu ca să ni se încredinţeze Evanghelia, aşa vorbim, nu căutând să plăcem oamenilor, ci lui Dumnezeu care ne încearcă inimile. Căci niciodată nu ne-am arătat cu cuvinte de linguşire, după cum ştiţi, nici cu ascunse porniri de lăcomie. Dumnezeu îmi este martor. Nici nu am căutat mărire de la oameni, nici de la voi, nici de la alţii, deşi puteam să fim cu greutate, ca Apostoli ai lui Hristos. Noi însă am fost blânzi în mijlocul vostru, aşa cum o doică îngrijeşte pe fiii săi" (*1Tesaloniceni, 2, 3-7*). Sinceritatea a fost puntea de aur pe care a întins-o Apostolul peste abisul neîncrederii pe care l-au deschis în suflete propovăduitorii atâtor doctrine false, propovăduitori care urmăreau adesea numai recoltarea de aplauze ieftine şi interese personale. Principul este tot aşa de valabil astăzi, în contextul post-ideologic, dar confuz, tulbure, secularizat în parte, când

asistăm la emergenţa unei pseudo-religiozităţi de natură ocultă, neognostică ce se insinuează rafinat în conştiinţe slabe, la oameni fără discernământ spiritual.

4. Sfântul Pavel a fost un adevărat părinte, iubitor, plin de grijă, de solicitudine, al membrilor comunităţilor înfiinţate prin misiunea sa şi născuţi „prin Evanghelie în Iisus Hristos" (*1Corinteni 4, 15*). Sentimentul cald, iubirea spirituală cea mai pură faţă de păstoriţii săi este exprimată de dorinţa sa intensă ca toţi fiii săi după har să ajungă „la unitatea credinţei şi a cunoaşterii Fiului lui Dumnezeu, la statura bărbatului desăvârşit, la măsura vârstei deplinătăţii lui Hristos" (*Efeseni 4, 13*).

Comportamentul său faţă de fiii săi duhovniceşti ţine perfect seama de diferenţele de vârstă, sociale, ceea ce denotă un profil psihologic deosebit al apostolului: „Pe cel bătrân să nu-l înfrunţi, ci să-l îndemni ca pe un părinte; pe cei tineri, ca pe fraţi; pe femeile bătrâne îndeamnă-le ca pe nişte mame, pe cele tinere ca pe surori, în toată curăţia" (*1Timotei 5, 1-2*). Ucenicii săi erau adevăraţii săi copii „pe care el i-a născut în Hristos şi pe care trebuia să-i readucă la el ca printr-o nouă naştere. Apostolul compară în repetate rânduri rolul său, faţă de cei pe care i-a convertit la Hristos, cu rolul unei mame (*1Tesaloniceni 2,7*) sau al unui tată (*1Tesaloniceni 2,11*), căci el i-a născut prin Evanghelie în Iisus Hristos. Celebrul imn al iubirii (*1Corinteni 13*) exprimă cel mai elocvent această iubire ce îşi are originea în adâncul fiinţial, tainic al iubirii divine și înălţimea spirituală la care s-a ridicat apostolul prin asceza personală ce a tras asupra sa plinătatea darurilor divine şi viziunea slavei cereşti supraluminoase (*2Corinteni 12,2-4*). Aparentele incosecvenţe în lucrarea sa misionară, în relaţiile sale cu ceilalţi se explică prin această iubire neţărmurită, articulată la iubirea infinită a Celui răstignit pentru oameni, din dorinţa sinceră de aduce pe toţi la Hristos: „Tuturor toate m-am făcut, ca, în orice chip, să mântuiesc pe unii" *(1Corinteni 9,22*). O consecinţă a acestei relaţii părinteşti cu cei convertiţi ai săi a fost corespondenţa sa cu aceștia, epistolele trimise comunităţilor înfiinţate de el. Aceste epistole au devenit cărţi canonice ale Noului Testament, normative pentru învăţătura, morala și disciplina Bisericii.

5. Această adaptabilitate şi disponibilitate a apostolului pentru o largă diversitate de convertiţi, fiecare cu mentalitatea sa, ancorată în culturi şi tradiţii dintre cele mai diverse, este dovada, argumentul incontestabil şi grăitor de la sine despre principiul *universalităţii Evangheliei.* Evanghelia este pentru toate popoarele lumii. Conştiinţa misionară a apostolului dă mărturie despre datoria sa de a predica Evanghelia tuturor oamenilor, pretutindeni în lume. Datorită calităţilor sale intelectuale, morale, caracterului său puternic, penetrant, lui i-au fost încredinţate popoarele spre a fi evanghelizate de către Dumnezeu Însuşi, Biserica binecuvântând această lucrare a sa. Acest adevăr este exprimat chiar de către apostolul însuşi: „Pavel, rob al lui Iisus Hristos, chemat de El apostol, rânduit pentru predicarea Evangheliei lui Dumnezeu… prin care am primit har şi apostolie, ca să aduc, în numele Său, la ascultarea credinţei toate neamurile" (*Romani 1,1-5; 15,18; 16, 26; Coloseni 1, 23; 2Timotei 4, 17*).

6. Un alt principiu misionar paulin vizează *moralitatea,* viaţa morală a creştinilor prin care ei dau mărturie despre îndreptarea în Hristos și locuirea Sfântului Duh în ființa lor înnoită prin har, în lumea căzută pradă păcatului şi prin aceasta diavolului, forţă personală activă şi eficientă ce luptă evident împotriva lui Dumnezeu şi a a omului, antrenându-l în întuneric existenţial. Cine săvârşeşte păcatul răstigneşte a doua oară pe Hristos care a murit pentru păcatele oamenilor. Ceea ce este caracteristic în privinţa moralităţii la Sfântului Pavel, ceea ce reflectă

mentalitatea ebraică şi principiul paralelismului specific acesteia, este concepţia apropiată pariului pascalian, că împlinind poruncile evanghelice omul este înălţat în sfera spirituală a Împărăţiei lui Dumnezeu, interioară sieşi şi eshatologică totodată. Însuşi trupul omului este „templu al Sfântului Duh" (*1Corinteni 6,19*), iar păcatele care ofensau în modul cel mai profund şi sensibil rigorismul moral al apostolului excludeau şi lipseau pe om de vocaţia sa ontologică de fiu al lui Dumnezeu şi moştenitor cu sfinţii al Împărăţiei lui Dumnezeu: „Nu ştiţi, oare, că nedrepţii nu vor moşteni Împărăţia lui Dumnezeu? Nu vă amăgiţi: Nici desfrânaţii, nici închinătorii la idoli, nici adulterii, nici malahienii, nici sodomiţii, nici furii, nici lacomii, nici beţivii, nici batjocoritorii, nici răpitorii nu vor moşteni Împărăţia lui Dumnezeu" (*1Corinteni 6,9-10*). Îndemnurile pauline sunt tot atât de actuale astăzi, când destui dintre cei care au primit harul Botezului, „se vor depărta de de la credinţă, luând aminte la duhurile cele înşelătoare şi la învăţăturile demonilor, prin făţărnicia unor mincinoşi care sunt înfieraţi în cugetele lor" (*1Timotei 4,1-2; 2Timotei 3,1-7*).

7. Din experienţa sa misionară de o anvergură impresionantă, în situaţii dintre cele mai diverse, favorabile uneori, dar de cele mai multe ori nefericite, Sfţntul Pavel judecă actele umane prin ochii şi cu inima lui Hristos însuşi, avertizând pe slujitorul lui Hristos, pe cel ce predică Evanghelia, de refuzul categoric al unor structuri osificate, încremenite în păcat, luptătoare împotriva Duhului Sfânt, pradă înlănţuirii duhurilor răutăţii. Îndemnul său este pentru „lupta cea bună a credinţei" (*1Timotei 6,12*) spre cucerirea, dobândirea vieţii veşnice, ţelul final şi neclintit, chiar în furtunile cele mai dezlănţuite din viaţa misionară, pastorală a celui ce călăuzeşte sufletele oamenilor pe calea cea îngustă şi plină de încercări a Împărăţiei. În toate suferinţele, umilinţele, încercările, primejdiile, chiar de moarte, omul lui Hristos, misionar şi păstor al Bisericii Sale, este îndemnat la statornicie şi răbdare, la smerenie, „cu ochii aţintiţi asupra lui Iisus, începătorul şi plinitorul credinţei, Care, pentru bucuria pusă înainte-I, a suferit crucea" (*Evrei 12,2*). Misiunea este calea Crucii, a jertfei pentru Hristos şi Biserica Sa, Cruce care poate fi în orice context istoric, cultural, social, politic, pentru unii „nebunie, iar pentru noi, cei ce ne mântuim, puterea lui Dumnezeu" (*1 Corinteni 1,18*).

În ceea ce priveşte situaţia materială, existenţa cotidiană cu exigenţele ei, apostolul propune ca aceia care propovăduiesc Evanghelia „să trăiască din Evanghelie" (*1Corinteni 9, 14*), modest, smerit, cu bună cuviinţă, pentru că „iubirea de argint este rădăcina tuturor relelor" (*1Timotei 6,10*). Misionarul, slujitor al Noului Testament (*2Corinteni 3,6*), este îndemnat să conştientizeze permanent faptul că el este ceea ce este prin puterea lui Hristos, că slujirea sa este pecetea iubirii lui Hristos a Cărui putere se desăvârşeşte în slăbiciune (*2Corinteni 12,9*), în vasele de lut slabe ale oamenilor în care arde flacăra iubirii nestinse pentru Dumnezeu.

BIBLIOGRAFIE:

ALLEN, Roland, *Missionary methods; St. Paul's or ours?,* Editor Wm. B. Eerdmans Publishing, 1962.

BEAVANS, Stephen B.; SCHROEDER, Roger P., *Constants in context: a theology of mission for today,* Orbis Books, New York, 2004

BEL, Valer, Pr., *Misiunea Bisericii în lumea contemporană. 1 Premise Teologice,* Presa Universitară Clujeană (PUC), 2004.

BEL, Valer, Pr., *Misiunea Bisericii în lumea contemporană. 2 Exigenţe*, PUC, 2002.
BOSCH, David J., *Transforming mission: paradigm shifts in theology of mission*, Orbis Books, 1991.
BRIA, Ion, Pr., *Curs de teologie şi practică misionară ortodoxă*, Geneva, 1982.
BRIA, Ion, Pr., *Go forth in peace: Orthodox perspectives on mission*, World Council of Churches, 1986.
DICKSON, William P., *Critical and Exegetical Handbook to the Epistles to the Corinthians*, Editor READ BOOKS, 2008.
GUTHRIE, Stan, *Missions in the third millennium: 21 key trends for the 21st century*, Biblica, 2000.
HAHN, Ferdinand, *Mission in the New Testament*, Translated by Frank Clarke from German, SCM Press LTD, London, 1965
KÖSTENBERGER, Andreas J., *The missions of Jesus and the disciples according to the Fourth Gospel: with implications for the Fourth Gospel's purpose and the mission of the contemporary church*, Wm. B. Eerdmans Publishing, 1998.
SENIOR, Donald; STUHLMUELLER, Carroll, *The Biblical foundations for mission*, Orbis Books, 1983.
SONEA, Cristian, *Apostolat şi responsabilitate*, PUC, 2015

6. Temeiurile teologice ale misiunii creştine: trinitar, hristologic, pnevmatologic şi eclesiologic (Pr. prof. dr. Valer Bel)

6.1. Sfânta Treime şi misiunea

Misiunea creştină îşi are temeiul adânc şi punctul de plecare în însăşi comuniunea veşnică de viaţă şi iubire a Sfintei Treimi, în mişcarea iubirii Tatălui către Fiul în Duhul Sfânt, şi prin Acesta, către întreaga lume. Astfel, misiunea este „participare" la trimiterea Fiului (*Ioan 20, 21-23*) şi a Duhului Sfânt (*Ioan14, 26*) în lume, Care revelează viaţa de comuniune a Sfintei Treimi pentru a ne face părtaşi la ea. Misiunea creştină sau misiunea Bisericii se întemeiază, de aceea, pe însăşi trimiterea Fiului şi a Duhului Sfânt în lume, voită şi iniţiată de Tatăl, şi pe porunca explicită a lui Hristos cel înviat, dată Apostolilor Săi, de a propovădui Evanghelia, de a chema la pocăinţă şi de a boteza în numele Sfintei Treimi (*Matei 28, 18-19*).

Trimiterea Apostolilor de către Hristos se întemeiază în faptul că Hristos însuşi este trimis de către Tatăl în lume : „Aşa cum Tatăl M-a trmis pe Mine, tot astfel şi Eu vă trimit pe voi" (*Ioan 20, 21*). Semnificaţia acestor cuvinte ale Mântuitorului Hristos pentru teologia misiunii este unanim recunoscută, însă teologia trinitară implicată în ele reclamă înţelegerea misiunii creştine în contextul acesteia, căci revelarea lui Dumnezeu în Treime constituie esenţa Evangheliei şi evidenţiază specificul credinţei creştine în Dumnezeu. Credinţa în Sfânta Treime delimitează învăţătura creştină despre Dumnezeu de alte învăţături şi concepţii, în sensul că numai o astfel de Dumnezeire este singura mântuitoare, ca bază a comuniunii de viaţă şi iubire cu noi în veşnicie. Revelarea lui Dumnezeu ca Treime evidenţiază faptul că Dumnezeu este în Sine însuşi o viaţă de comuniune şi iubire şi că prin lucrarea Sa în lume atrage omenirea, şi creaţia în general, în această comuniune de viaţă adevărată cu Sine. Mântuirea şi îndumnezeirea, ca ridicare a oamenilor care cred în comuniunea intimă cu Dumnezeu, nu este decât extinderea relaţiilor afectuoase dintre Persoanele Sfintei Treimi la creaturile conştiente. De aceea, Treimea Se revelează, în mod esenţial, în lucrarea mântuitoare şi de aceea Sfânta Treime este baza mântuirii. Numai existând un Dumnezeu întreit în Persoane, Una dintre Persoanele dumnezeieşti,- şi anume Cea care Se află într-o relaţie de Fiu faţă de Alta ca Tată şi poate rămâne în această relaţie de Fiu şi ca om -, Se întrupează, punând pe toţi fraţii Săi întru umanitate în relaţie de fii faţă de Tatăl ceresc, sau pe Tatăl Său în relaţie de Părinte cu toţi oamenii. Prin Fiul întrupat intrăm în comuniunea filială cu Tatăl, iar prin Duhul ne rugăm Tatălui, sau vorbim cu El ca nişte fii. Revelarea Sfintei Treimi, prilejuită de întruparea şi activitatea pe pământ a Fiului şi trimiterea Duhului Sfânt în ziua Cincizecimii, este atragerea noastră prin har, sau prin Duhul Sfânt în relaţia filială a Fiului cu Tatăl. Actele de revelare ale Treimii sunt acte mântuitoare şi îndumnezeitoare, sunt acte de ridicare a noastră în comuniunea de viaţă şi iubire cu Persoanele Sfintei Treimi.

Implicaţiile teologiei trinitare pentru înţelegerea misiunii creştine sunt foarte importante. Din această perspectivă, misiunea Bisericii îşi are temeiul adânc şi punctul de plecare în însăşi comuniunea Sfintei Treimi, în mişcarea iubirii Tatălui către Fiul în Duhul Sfânt şi, prin Acesta, către întreaga lume, deci în universalitatea mântuirii în Hristos. Iar misiunea Bisericii nu are ca scop prioritar propagarea sau transmiterea unor convingeri intelectuale sau

comandamente morale, ci de a transmite viaţa de comuniune care este în Dumnezeu, sau de a atrage oamenii în comuniunea de viaţă şi iubire cu Sfânta Treime: „Şi viaţa s-a arătat şi noi am văzut-o şi mărturisim şi vă vestim viaţa de veci care la Tatăl era şi care nouă ni s-a arătat, ceea ce am văzut şi ceea ce am auzit, aceea vă vestim şi vouă, pentru ca şi voi să aveţi părtăşie cu noi; iar părtăşia noastră din parte-ne, este cu Tatăl şi cu Fiul Său Iisus Hristos" (*1Ioan 1, 2-3*).

Dumnezeu este viaţa: „Eu sunt Cel ce sunt" (*Ieşire 3, 14*). El este viaţa nu numai în fiinţa în Sine a Sfintei Treimi, ci şi în lucrarea Sa „în afară", iconomică, comună Sfintei Treimi. Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu întrupat Se identifică cu „Calea, Adevărul şi Viaţa " (*Ioan 14, 6*). „Că precum Tatăl are viaţă întru Sine, aşa I-a dat şi Fiului să aibă viaţă întru Sine (*Ioan 5, 26*) şi „precum Tatăl îi învie pe cei morţi şi le dă viaţă, tot aşa şi Fiul dă viaţă celor ce El voieşte'' (*Ioan 5, 21*), iar Duhul Sfânt „este Cel ce dă viaţă" (*Ioan 6, 63*), de viaţă Făcătorul, Care din Tatăl purcede.

Prin căderea în păcat, omul - asupra căruia Dumnezeu însuşi a suflat duh de viaţă, făcându-l existenţă vie (*Facere 2, 7*), „după chipul Său" (*Facere 1, 27*) - s-a îndepărtat de Dumnezeu, izvorul vieţii, rupând comuniunea cu El, comuniune pentru care a fost creat şi în care urma să-şi găsească împlinirea, desăvârşirea şi viaţa veşnic fericită. Un nou proces s-a declanşat prin păcatul lui Adam: mersul omului şi al lumii spre distrugere şi spre moarte: „Sufletul care păcătuieşte va muri" (*Iezechil 18, 20*). Actul neascultării protopărinţilor a introdus fiinţa umană într-un proces al autodistrugerii şi al morţii, într-un vârtej al existenţei şi non-existenţei.

Dumnezeu vrea însă să inverseze acest proces care duce la nimicirea creaţiei. Profeţii Vechiului Testament subliniază cu mare insistenţă hotărârea cu care Dumnezeu urmăreşte ca omul să-şi recapete viaţa. „Precum este adevărat că Eu sunt viu, tot aşa este adevărat că Eu nu voiesc moartea păcătosului, ci ca păcătosul să se întoarcă de la calea sa şi să fie viu" (*Iezechil33, 11; 18, 23, 32*). Dumnezeu vrea ca omul să iasă din ciclul morţii şi să reintre în ordinea vieţii pe care numai comuniunea cu Sine i-o poate oferi: „Viaţă şi moarte ţi-am pus înainte, şi binecuvântare şi blestem. Alege viaţa ca să trăieşti" (*Deuteronom30, 19*). „Alege viaţa" nu se referă la sfera biologică, ci solicită efortul deliberat de a schimba modul de viaţă, hotărârea de a ieşi din starea de păcat. Efortul acesta poate fi împins până la extremă, adică la jertfă. Dumnezeu cere lui Avraam să-şi sacrifice fiul dar îl opreşte după ce acesta a consimţit (*Facere 22, 2-11*). Noul Testament accentuează, de asemenea, această hotărâre a lui Dumnezeu de a opri acest mecanism al morţii. El Se bucură de întoarcerea păcătosului, căci „vrerea Tatălui vostru Celui din ceruri nu aceasta este, să piară vreunul din aceştia mici" (*Matei 18, 24*). Dumnezeu nu voieşte „ca vreunul să piară, ci ca toţi să ajungă la pocăinţă" *(2Petru 3, 9*). El „voieşte ca toţi oamenii să se mântuiască" (*1 Tim. 2, 4*).

Pentru a restabili comuniunea dintre Dumnezeu şi oameni, ruptă datorită căderii în dimensiunea ei cosmică, Logosul lui Dumnezeu ca persoană a intrat El însuşi mai intim în creaţie şi în istoria umană. Din comuniunea veşnică a Sfintei Treimi, Fiul este trimis în lume pentru ca asumând întreaga condiţie, fără rezervă, a omului înstrăinat de Dumnezeu, afară de păcat, să-l elibereze din robia păcatului şi a morţii şi să-l aducă în comuniunea cu Dumnezeu, să-l facă părtaş vieții și iubirii veşnice a Lui. Pentru aceasta El S-a întrupat prin lucrarea Duhului Sfânt din Fecioara Maria şi S-a făcut om (*Luca 1, 35*). „Tot aşa şi noi – spune Apostolul Pavel – când eram copii, robiţi eram sub stihiile lumii, dar când a venit plinirea vremii, Dumnezeu L-

a trimis pe Fiul Său, născut din femeie, născut sub Lege, ca pe cei de sub lege să-i răscumpere ca să dobândim înfierea" (*Galateni 4, 3-6; Filipeni 2, 6-8*). Iisus Hristos este *Trimisul* prin excelenţă pentru că El este Unul din Sfinta Treime, Fiul lui Dumnezeu întrupat „pe Care Tatăl L-a sfinţit şi L-a trimis în lume" (*Ioan 10, 36*). El este *Apostolul ceresc,* este *Cel trimis* să facă voia Tatălui (*Ioan 17, 3, 8, 18, 21, 23, 25*), Căruia Tatăl I-a dat „stăpânire peste tot trupul, ca El să dea viaţă veşnică tuturor"(*Ioan 17, 2*). Întru aceasta El nu este numai *Împăratul şi Învăţătorul*, ci şi „Apostolul şi Arhiereul mărturisii noastre" (*Evrei 3,1*), întrunind la modul suprem aceste demnităţi sau slujiri prin care El a înfăptuit mântuirea noastră.

Motivul trimiterii Fiului este iubirea lui Dumnezeu faţă de lume „fiindcă Dumnezeu este iubire" (*1 Ioan 4, 8, 16*) şi „întru aceasta s-a arătat iubirea lui Dumnezeu pentru noi, că Dumnezeu L-a trimis în lume pe Fiul Său Cel Unul-Născut, pentru ca noi să viem printr-însul. Întru aceasta este iubirea: nu pentru că noi L-am iubit pe Dumnezeu, ci pentru că El ne-a iubit pe noi şi L-a trimis pe Fiul Său jertfă de ispăşire pentru păcatele noastre"(*Ioan 4, 9-10*). „Că întratât a iubit Dumnezeu lumea încât pe Fiul Său Cel Unul Născut L-a dat, pentru ca tot cel ce crede într-însul să nu piară, ci să aibă viaţă veşnică" (*Ioan 3, 16*).

Scopul trimiterii Fiului este mântuirea lumii: „Că Dumnezeu nu L-a trimis pe Fiul Său în lume ca să judece lumea, ci pentru ca lumea să se mântuiască printr-Însul" (*Ioan 3, 17*). Noul Testament arată în multe feluri şi în multe locuri că trimiterea Fiului în lume prin întrupare s-a făcut pentru mântuirea noastră. „Iisus Hristos a venit în lume să-i mântuiască pe cei păcătoşi"(*1 Timotei 1, 15*) sau „să-l caute şi să-l mântuiască pe cel pierdut"(*Luca 19, 10; 5, 31-32*). Pe El „Dumnezeu L-a rânduit jertfă"(*Romani 3, 25*), „pentru noi toţi" (*Romani 8, 32*), „pentru ca prin moarte să-l surpe pe cel ce are stăpânirea morţii, adică pe diavolul, şi să-i elibereze pe cei ce de frica morţii erau toată viaţa ţinuţi în robie" (*Evrei 2, 14-15*).

Întruparea Fiului, actul mântuitor prin care El vine în lume este un act esenţial al iconomiei dumnezeieşti. De aceea întruparea nu poate fi desprinsă ca un eveniment izolat, ea face parte din unitatea iconomiei care este o lucrare comună a Sfintei Treimi. Întreaga iconomie a mântuirii are un caracter trinitar. Cuvântul lui Dumnezeu, a doua persoană a Sfintei Treimi este subiectul activ al întrupării, prin asumarea firii umane în persoana Sa, dar acelaşi Cuvânt este activ în întreaga iconomie care cuprinde creaţia, întruparea – răscumpărătoare şi sfinţirea. Cel care „S-a făcut trup"(*Ioan 1, 14*) „de la Duhul Sfânt şi din Fecioara Maria", devenind „Omul cel nou, Iisus Hristos", este Însuşi Cuvântul lui Dumnezeu, prin care a fost creată lumea (*Ioan 1, 1-3, 10*).

Acelaşi lucru se poate spune şi despre relaţia dintre trimiterea Fiului prin întrupare şi trimiterea Duhului Sfânt. Duhul Sfânt participă la întruparea Fiului (*Luca 1, 35*) şi rămânerea Duhului peste Iisus Hristos este proprie slujirii Sale mesianice (*Isaia 11, 2; Ioan 1, 33*). În acelaşi timp, Sfântul Duh este trimis de Fiul (*Ioan 15, 26; 16, 13-15*) şi aşa cum Fiul a proslăvit pe Tatăl (*Ioan 17, 4*), tot aşa Fiul va fi proslăvit de Duhul Sfânt (*Ioan 16, 4*). Fiul este „împărat" – cu toate că împărăţia Sa eshatologică nu este din lumea aceasta (*Ioan 18, 36-37*) – sub forma împărăţiei Duhului, care este trimis să Se odihnească în cei sfinţi şi cei fericiţi (*Romani 8, 10-11*). Astfel, iconomia mântuirii are un caracter trinitar, dar ea comportă o dimensiune hristologică bine definită şi nu hristomonistă.

6.2. Trimiterea Fiului şi caracterul hristologic al misiunii creştine

Ca şi iconomia mântuirii însăşi, misiunea creştină, în care se permanentizează trimiterea Fiului şi a Duhului Sfânt în lume, implică lucrarea comună a Sfintei Treimi, dar ea are un caracter hristologic bine definit şi nu hristomonist. Misiunea Fiului şi împlinirea acesteia constituie, de aceea, baza, conținutul şi modelul oricărei misiuni creştine autentice, care este şi trebuie să fie misiune la modul lui Hristos. În cele ce urmează schiţăm, în consecinţă, împlinirea misiunii Fiului, în aspectele ei principale, ceea ce înseamnă, în fapt, împlinirea planului lui Dumnezeu de mântuire a lumii în Iisus Hristos.

Prin trimiterea Fiului, „*Cuvântul S-a făcut trup şi S-a sălăşluit între noi*" (*Ioan 1, 14*). Iisus S-a născut în cadrul unui popor sărac şi subjugat, nu a unuia care domnea peste alte popoare. Iar în cadrul acestui popor a fost preferată familia modestă a unui teslar, nu a unui nobil, bogătaş sau cărturar. El a trăit printre oamenii poporului Său în care S-a născut. Nu ca străinul între străini, ci ca Cel ce a venit în maximă apropiere de noi. A trăit în mijlocul oamenilor, a vorbit limba lor, a fost bucuros şi trist ca ei.

*Botezul:*La vârsta de treizeci de ani (*Luca 3,23*), Iisus iese din anonimatul vieţii din Nazaretul Galileei, vine la Iordan, unde se lasă botezat de Ioan Botezătorul, cu botezul pocăinţei (*Matei 1, 4*), deşi nu avea nevoie de el, deoarece acesta, nefăcând parte din Legea lui Moise, nu era obligatoriu, la iudei, iar Iisus nu avea nici păcatul strămoşesc (*cf. Ioan 1, 13*) şi nici păcate personale (*cf. Ioan 8,46; 2Corinteni 5, 21; 1Ioan 3, 5*). Primind botezul de la Ioan, Iisus ia de bună voie asupra Sa păcatele omenirii, pentru ca prin iubirea și ascultarea desăvârşită faţă de Tatăl, ascultare ce va culmina în jertfa de pe cruce, să ne elibereze din robia păcatului şi a morţii şi să ne redea viaţa în comuniune cu Dumnezeu. Aceasta o mărturiseşte şi Ioan Botezătorul când spune: „Iată Mielul lui Dumnezeu care ridică păcatele lumii" (*Ioan 1, 29*; cf. și *3, 16-17; Matei 20, 28*). Cu ocazia botezării lui Iisus în Iordan, Se revelează Sfânta Treime, iar Iisus peste care se odihneşte Duhul Sfânt, este adeverit ca Fiul lui Dumnezeu (*Ioan 1, 33-34*), în care se împlineşte bunăvoinţa Tatălui de mântuire (*Matei 3, 16-17; Marcu1, 10-11; Luca 3, 21-22*).

Ispitirea: Se retrage apoi în pustia Quarantaniei unde se pregăteşte în post şi rugăciune, timp în care este ispitit. Iisus a fost ispitit mereu în timpul vieţii (*Luca 22, 28*). El a respins pe Apostolul Petru ca pe un ispititor prin care acţionează Satan atunci când acesta voia să-L abată de la misiunea Sa de a fi Mesia care suferă (*Luca 16, 21-23*). Prin relatarea ispitirii lui Iisus se arată pentru ce fel de Mesia S-a decis El chiar de la începutul activităţii Sale. Iisus a fost pus în faţa alternativei de a alege să fie Mesia din concepţia contemporanilor Săi sau Mesia lui Dumnezeu. Contemporanii Săi aşteptau un Mesia plin de slavă, Care-şi procură pâinea pentru El şi pentru poporul Său, care împlineşte dorinţa maselor de privelişte şi miraculos (*Psalm 90, 11-13*), supune împărăţiile lumii şi asigură poporului Său stăpânire mondială. Acest chip al lui Mesia este însă oferta diavolului. Dumnezeu cere de la Iisus împlinirea voii Sale, chiar şi în suferinţă şi în moarte, prin slujirea până la jertfirea vieţii, prin care deschide lumea pentru stăpânirea lui Dumnezeu, anunţată deja în Lege (*Deuteronom 8, 3;6, 16; 32,43*).

Trimiterea Fiului de către Tatăl: La începutul activităţii Sale publice, Iisus aplică textul mesianic de la *Isaia 61, 1-2* Persoanei şi activităţii Sale: „Duhul Domnului este peste Mine, pentru care M-a uns să binevestesc; M-a trimis să vindec pe cei zdrobiţi cu inima; să propovăduiesc robilor dezrobirea şi celor orbi vederea; să vestesc anul bineprimit al Domnului"

(*Luca 4, 18*). „Astăzi s-a împlinit Scriptura aceasta în urechile voastre” (*Luca4,21*). *Trimiterea sau apostolatul este* aşadar mai întâi *o misiune dumnezeiască*; cea a iconomiei Cuvântului întrupat şi cea a iconomiei corelative a Duhului Sfânt, care vin în lume pentru a mântui şi a îndumnezei omenirea despărţită prin păcat de Dumnezeu. Iisus însuşi Se consideră în primul rând trimis de Tatăl şi insistă mereu asupra faptului că El este Fiul lui Dumnezeu, trimis de Tatăl, Care a venit, nu de la Sine, ci de la Tatăl, precum şi asupra faptului că în trimiterea sau misiunea Sa nu face voia Lui, ci a Celui ce L-a trimis (*Ioan 6, 38*). Tema teologică despre Iisus Hristos trimis de Dumnezeu-Tatăl în lume este cuprinsă în toate cărţile Noului Testament (*cf. Matei 10, 40;Marcu 9, 37; Luca 10, 16; 20, 13; Ioan 7, 33*; *8, 16, 18, 28, 29, 42; 9, 4; 10, 36; 12, 44, 45, 49; 13, 20; 15, 21; 16, 5; 17, 18, 21, 23, 25; Galateni 4, 4;Evrei 1, 14, etc.).* În Evanghelia după Ioan, a fi trimis este o noţiune hristologică esenţială, prin care se arată sensul şi scopul venirii lui Hristos: „Cel ce M-a trimis” este „Tatăl Care M-a trimis” iar Iisus trimisul este „Fiul lui Dumnezeu Cel trimis”. Trimiterea Fiului de către Tatăl este o caracteristică a hristologiei ioaneice, exprimată în prima parte a Evangheliei (*Ioan1-12*). În Iisus Hristos este prezent şi lucrează Dumunezeu-Tatăl Cel care L-a trimis: „căci lucrurile pe care Mi le-a dat Tatăl ca să le săvârşesc, lucrurile acestea pe care le fac Eu, mărturisesc despre Mine că Tatăl M-a trimis” (*Ioan 5, 36; 5, 34; 6, 29, 38-40; 9, 4*). De aceea, în încheierea primei părţi a Evangheliei, Iisus spune: „Cel ce crede în Mine nu crede în Mine, ci în Cel ce M-a trimis pe Mine... Eu, Lumină am venit în lume, ca tot cel ce crede în Mine să nu rămână în întuneric. Şi dacă aude cineva cuvintele Mele şi nu le păzeşte, nu Eu îl judec; căci n-am venit să judec lumea, ci ca să mântuiesc lumea” (*Ioan 12, 44-50*). În cuvântarea de despărţire, faptul trimiterii este exprimat ca o informaţie pe care Fiul o dă Tatălui: „Eu Te-am preamărit pe Tine pe pământ; lucrul pe care Mi l-ai dat să-l fac, l-am săvârşit” (*Ioan 17, 4*). „Şi le-am făcut cunoscut numele Tău şi-l voi face cunoscut, ca iubirea cu care M-ai iubit Tu să fie în ei şi Eu în ei” (*Ioan 17, 26*). Lumea este locul şi destinatarul misiunii Fiului, venit în lume prin întrupare (*Ioan 1, 14*) întru ale Sale (*Ioan 1, 11*), căci „toate printr-Însul s-au făcut” (*Ioan 1, 3*). El a venit întru ale Sale, în Israel şi în lume în acelaşi mod, dar nu toţi L-au primit. „Dar celor câţi L-au primit, care cred în numele Lui, le-a dat putere să devină fii ai lui Dumnezeu”, după har (*Ioan 1, 12*), căci El este Revelaţia lui Dumnezeu, Cel prin care a venit plinătatea harului şi a adevărului (*Ioan 1, 16-17*).

Propovăduirea: În propovăduirea Sa, Iisus cheamă la întoarcerea la Dumnezeu, la pocăinţă şi credinţă: „De atunci a început Iisus să propovăduiască şi să zică: Pocăiţi-vă, căci s-a apropiat împărăţia cerurilor (*Matei 4, 17*); „S-a împlinit vremea şi s-a apropiat împărăţia lui Dumnezeu. Pocăiţi-vă şi credeţi în Evanghelie” (*Marcu 1, 13*). Întoarcerea la Dumnezeu şi cunoaşterea Lui (*Ioan 17, 3*) presupune însă revelarea continuă a lui Dumnezeu şi a lucrării Lui mântuitoare în Iisus Hristos prin propovăduirea Evangheliei. De aceea, cea mai intensă şi mai expusă parte a lucrării lui Iisus este propovăduirea Evangheliei, impresia făcută ca predicator şi învăţător fiind foarte puternică (*cf. Marcu 1, 22, 27*). Încununată prin jertfă şi înviere, slujirea Sa a fost o continuă dedicare revelării lui Dumnezeu prin cuvânt şi faptă. Tema centrală a propovăduirii lui Iisus este împărăţia lui Dumnezeu, scopul suprem al vieţii omului (*Matei 6, 33*), pe care o anunţă prin cuvânt, o prezintă şi o explică prin parabole şi metafore. În propovăduirea Sa, Iisus a cerut oamenilor o decidere radicală pentru Dumnezeu în prezent, iar această decidere devine concretă în deciderea pentru Iisus Hristos şi lucrarea Lui, în care Împărăţia lui Dumnezeu a venit în această lume, este în mijlocul şi înlăuntrul nostru: „Dar dacă

Eu îi scot pe demoni cu degetul lui Dumnezeu, iată că împărăţia lui Dumnezeu a ajuns la voi!" (*Luca 11, 20; 17, 21*).

*Chemarea Apostolilor:*Încă la începutul activităţii Sala publice Iisus a chemat douăsprezece persoane pe care apoi le-a numit apostoli (*Luca 6, 13*). Chemarea pe care Iisus o face la începutul propovăduirii Sale se adresează întregului Israel; ea se înscrie în prelungirea propovăduirii proorocilor Vechiului Testament (*cf. Matei 21, 33-39*). Chemarea Apostolilor este însoţită de o făgăduinţă, aceea de a-i face pescari de oameni, ceva irealizabil în accepţia omenească a cuvântului (*Matei 4, 19*). Alegerea Apostolilor este precedată de rugăciunea lui Iisus, în munte, fapt care subliniază importanţa evenimentului (*Luca 6, 12-13*). Numărul de doisprezece corespunde numărului de seminţii ale poporului Israel, indicând prin aceasta universalitatea Evangheliei lui Iisus Hristos.

Grupul celor doisprezece Apostoli reprezintă cea mai importantă instituţie creată de Mântuitorul Iisus pentru permanentizarea misiunii Sale în lume. Constitut la începutul misiunii Sale în Galileea, acest grup a primit o harismă specială pentru funcţia unică ce i s-a încredinţat în Biserică. Pe cei doisprezece Apostoli, pe care i-a ales din mulţimea celor care-L urmaseră (*Matei 4, 18-22; 10, 1-4; Marcu 3, 7; 7, 14, 16-19; Luca 6, 13-16; 9, 1-2*), şi mai apoi pe cei şaptezeci (şi doi) de ucenici (*Luaca 10, 1*) i-a trimis în cetăţile şi locurile unde avea El însuşi să meargă (*Matei 10, 5-23;Marcu 3, 13-19;Luca 9, 1-6; 10, 1-12, 16-17)* ca să fie martori și vestitori ai „împărăției cerurilor". I-a trimis într-o misiune de probă în ţinutul Galileea şi „le-a dat lor putere asupra duhurilor necurate, ca să le scoată şi să tămăduiască toată boala şi toată neputinţa. Şi mergând, propovăduiţi zicându-le: s-a apropiat împărăţia cerurilor!" (*Matei 10, 1-7; Luca 9, 1-2*). Pe cei doisprezece i-a ţinut în jurul Său şi, timp de trei ani i-a învăţat tainele împărăţiei cerurilor (*Matei 13, 1; Ioan 15, 15*), i-a ales şi i-a rânduit să meargă şi roadă să aducă iar roada lor să rămână, asigurându-i că Tatăl le va da orice vor cere în numele Său (*Ioan 15, 16*). Lor le promite – adresându-li-Se mai întâi prin Petru (*Matei 16, 16*) şi apoi tuturor, în grup, - că le va da puterea cheilor împărăţiei cerurilor sau a dezlegării păcatelor (*Matei 18, 18*). Apoi, la Cina cea de Taină, anticipând moartea şi învierea Sa, Mântuitorul Iisus Hristos instituie şi săvârşeşte cu ei Sfânta Euharistie, arătându-le că săvârşirea acesteia ţine de misiunea lor, dându-le şi poruncă expresă în acest sens: „aceasta să faceţi întru pomenirea mea" (*Luca 22, 19*).

Trimiterea lui Iisus Hristos de către Tatăl se continuă în trimiterea Apostolilor de către Fiul: „Cel ce primeşte pe cel pe care Eu îl voi trimite, pe Mine Mă primeşte; iar cel ce Mă primeşte pe Mine Îl primeşte pe Cel Ce M-a trimis pe Mine" (*Ioan 13, 20*). Pentru că, spune Iisus, „aşa cum Tu M-ai trimis pe Mine în lume, tot astfel i-am trimis Eu pe ei în lume; şi de dragul lor Mă sfinţesc Eu pe Mine însumi, pentru ca şi ei să fie sfinţiţi întru adevăr" (*Ioan 17,18-19*). Din misiunea Fiului decurge misiunea trimişilor Fiului; aceasta este participare la misiunea Fiului (*Ioan 13, 8*), misiune pe care trimişii Fiului o îndeplinesc în comuniune cu Fiul. Misiunea ucenicilor, ca participare la misiunea Fiului, constă în acte şi cuvinte, care sunt acte şi cuvinte ale lui Dumnuezeu (*cf. Ioan 14, 10-13; Luca 10, 16*).

Locul și destinatarul misiuniii Fiului şi a trimişilor Săi este *lumea* (*Ioan 3, 17; 17, 18*). În rugăciunea arhierească, Mântuitorul Iisus Hristos se referă la „cei pe care Mi i-ai dat din lume" (*Ioan 17, 6*), la uncenicii prezenţi şi *viitori*: „Dar nu numai pentru ei Mă rog, ci şi pentru cei ce prin cuvântul lor vor crede în Mine" (Ioan 17, 20). Trimiterea este încadrată, pe de o parte prin rugăciunea ca Dumnezeu să sfinţească pe cei trimişi (*Ioan 17, 17*), pe de altă parte, prin

menţionarea jertfei Fiului Care Se sfinţeşte prin moartea Sa pentru ca cei trimişi să fie sfinţiţi (*Ioan 17, 19*). Trimişii Săi, care, ca şi El, reprezintă pe Tatăl, trebuie să fie sfinţiţi, după cum Tatăl sfânt este (*Ioan 17, 19; cf. Levitic 19, 2*). Sfinţenia, pentru că este cea a lui Dumnezeu, arată alteritatea radicală care Îl distinge de lume, dar care distinge, de asemenea, şi prezenţa Sa în lume; maxima Lui apropiere de noi şi iubirea Lui (*Ioan 17, 23, 26*). La fel şi ucenicii, ei nu sunt din lume, după cum nici Fiul nu este din lume (*Ioan 17, 14*), dar ei sunt trimişi în lume ca să mărturisească lucrarea şi iubirea lui Dumnezeu (*Ioan 17, 23-24*). Astfel prin misiunea lor, prin faptele şi cuvintele lor şi prin însăşi existenţa lor în lume, trimişii Fiului reprezintă pe Fiul şi reprezentând pe Fiul reprezintă pe Tatăl în prezenţa şi lucrarea Lui în lume. Biserica îi cuprinde pe cei care cred şi mărturisesc pe Fiul pe Care Tatăl L-a trimis. Prin această credinţă şi mărturisire ei sunt revivificaţi prin Fiul în vederea participării la dinamica infinită a iubirii Tatălui şi a comuniunii Fiului (*Ioan 17, 25-26*).

*Crucea:*Pentru a rămâne până la capăt întru adevăr şi în starea de iubire faţă de Tatăl care L-a trimis în lume şi faţă de oameni (*Ioan 10, 17-18; 13, 1*), Iisus Hristos a acceptat în mod liber moartea pe cruce. El intră în procesul declanşat prin păcatul lui Adam ca preot şi jertfă. Ca singurul fără păcat (*1 Petru 2, 22*), El S-a dat pe Sine însuşi pentru noi, purtând pe cruce „în trupul Său păcatele noastre, pentru ca noi, morţi fiind păcatelor, să-i vieţuim dreptăţii" (*1 Petru 2, 24*). Scopul jertfei Sale nu este acela de a şterge păcatele în sens legalist sau de a rezolva un conflict exterior între Dumnezeu şi oameni ci de a restitui viaţa veşnică şi adevărată ca o nouă relaţie cu Dumnezeu. Deoarece noi nu putem intra în comuniune cu Dumnezeu altfel decât în stare de jertfă, înţeleasă ca renunţare deplină la noi înşine şi dăruire totală lui Dumnezeu, iar noi nu ne putem dărui Lui prin noi înşine ca jertfă curată, Iisus Hristos a luat această jertfă asupra Sa pentru ca intrând la Tatăl în stare de jertfă curată pentru noi să ne introducă şi pe noi la Tatăl, atrăgându-ne în starea Lui de jertfă. Noul Testament arată că după ce Domnul a murit cu trupul pe cruce a coborât cu sufletul în iad şi a binevestit sufletelor de aici (*1 Petru 3, 18-19; 4, 6; Efeseni 4, 9*), indicând prin aceasta universalitatea mântuirii în Hristos, mântuire care înglobează creaţia însăşi, istoria şi cosmosul întreg. Căci prin prezenţa Sa în iad, Hristos Se face părtaş al stării celor de aici şi biruieşte iadul ca separaţie şi îndepărtare totală de Dumnezeu prin însuşi faptul că introduce în el starea de comuniune cu Dumnezeu.

*Învierea, trimiterea la toate neamurile şi Înălţarea:*Fiul Îşi aduce la împlinire trimiterea Sa în lume prin Întrupare în faptul Învierii. De aceea Hristos Cel înviat Se arată ucenicilor Săi pentru a-i încredinţa de învierea şi dumnezeirea Sa, pentru a pune în faţa noastră perspectiva şi nădejdea învierii tuturor. Numai în lumina Învierii, ucenicii înţeleg taina Persoanei şi a misiunii mântuitoare şi îndumnezeitoare a lui Hristos. Arătările lui Hristos Cel înviat pun şi început misiunii ucenicilor cărora El Se arată. El îi trimite cu puterea Duhului care iradiază din El şi-i umple cu o putere căreia ei nu-i pot răspunde cu indiferenţă. Este o trimitere în toată lumea, pentru că Hristos Care îi trimite are putere peste toţi şi peste toate. Hristos Cel înviat, Cel Care are toată puterea în cer şi pe pământ (*Matei 28, 18*), Cel care împărăţeşte supunând toate sub picioarele Lui, desfiinţând orice domnie, stăpânire şi putere (*1 Corinteni15, 24-27*) este Cel Care trimite pe Apostoli la propovăduire, împărtăşindu-le harul Duhului Sfânt şi arătându-le că prin aceasta ei participă la însăşi trimiterea Lui în lume de către Tatăl: „Aşa cum Tatăl M-a trimis pe Mine, tot astfel vă trimit şi Eu pe voi. Şi zicând acestea, a suflat asupra lor şi le-a zis: Luaţi Duh Sfânt!, cărora le veţi ierta păcatele, li se vor ierta; cărora le veţi ţine, ţinute vor fi"

(*Ioan 20, 21-23*), instituind, totodată, prin aceasta, Taina preoţiei şi Taina pocăinţei . Înainte de Înălţarea Sa la cer, le reînoieşte porunca misiunii arătându-le şi temeiul acesteia, spunând: „Datu-Mi-s-a toată puterea în cer şi pe pământ. Drept aceea mergeţi şi învăţaţi toate neamurile, botezându-le în numele Tatălui şi al Fiului şi al Sfântului Duh, învăţându-le să păzească toate câte v-am poruncit Eu vouă" (*Matei 28, 18-20*). Şi: „Mergeţi în toată lumea şi propovăduiţi Evanghelia la toată făptura. Cel ce va crede şi se va boteza se va mântui; dar cel ce nu va crede, se va osândi" (*Marcu 16, 15-16*).

Apoi prin cuvintele: „şi iată Eu sunt cu voi în toate zilele, până la sfârşitul veacului" (*Matei 28, 20*) îi asigură că El însuşi va fi Cel Care va vorbi prin cuvântul propovăduirii lor, El însuşi va fi Cel Care va dărui harul prin Tainele săvârşite de ei, El însuşi va lucra prin activitatea lor de îndrumare şi conducere spre mântuire, ei fiind organe văzute prin care lucrează în mod nevăzut Arhiereul Hristos. Evanghelia după Marcu spune mai departe: „Deci Domnul Iisus, după ce a vorbit cu ei S-a înălţat la cer şi a şezut de-a dreapta lui Dumnezeu. Iar ei plecând, au propovăduit pretutindeni, Domnul lucrând împreună cu ei (prin ei) şi întărind cuvântul prin semnele ce urmau" (*Marcu 16, 19-20*).

Timp de patruzeci de zile (*Faptele Apostolilor 1, 3*), Iisus Hristos Cel înviat instruieşte pe Apostoli şi pe ucenici despre Împărăţia lui Dumnezeu şi-i trimite în lume pentru vestirea acesteia. Se înalţă apoi la cer, de unde va veni plin de slavă în veacul viitor. Astfel, Iisus Hristos ne-a descoperit nu numai ceea ce Dumnezeu a făcut şi face acum pentru mântuirea noastră ci şi ceea ce El însuşi pregăteşte ca realitate ultimă pentru noi. Prin urmare, viaţa creştinului este ataşată nu de nişte simple evenimente care formează „tradiţia", ci de Persoana lui Hristos însuşi, Care face posibil acel „schimb minunat şi nou", adică trecerea de la moarte la viaţă, de la robie la libertate (*2 Corinteni 3, 17*), de la lumea aşa cum este, la lumea eshatologică, aşa cum va fi.

6.3. Trimiterea Duhului Sfânt, întemeierea Bisericii şi începutul misiunii creştine

În timpul propovăduirii Sale, Mântuitorul Iisus Hristos a anunţat că, pe baza mărturisirii Lui, El va întemeia Biserica Sa pe care „porţile iadului nu o vor birui" (*Matei 16,18*). În cuvântarea de despărţire de Apostoli, întăreşte credinţa ucenicilor Săi în vederea pătimirii şi morţii Sale (*Ioan 14, 1*) şi le promite că, mergând la Tatăl, Care L-a trimis (*Ioan 16, 18*), le va trimite pe Duhul Sfânt (*Ioan 14, 16-17, 16, 7*): „Iar când va veni Mângâietorul, pe Care Eu vi-L voi trimite de la Tatăl, Duhul Adevărului, Care din Tatăl purcede, Acela va mărturisi despre Mine" (*Ioan 15, 26; 16, 13-14*). Şi: „De Mă iubeşte cineva, el va păzi cuvântul Meu şi Tatăl Meu îl va iubi şi Noi vom veni la el şi ne vom face locaş în el" *(Ioan14, 23*). Apoi, în timpul arătărilor de după Înviere, le-a poruncit Apostolilor „să aştepte făgăduinţa Tatălui", când vor „fi botezaţi cu Duhul Sfânt" (*Faptele Apostolilor 1, 3-5*).

Prin coborârea Duhului Sfânt peste Apostoli, în ziua Cincizecimii, peste fiecare în parte şi peste toţi împreună (*Faptele Apostolilor 2, 1-4*), se împlineşte făgăduinţa lui Hristos, se finalizează lucrarea Lui mântuitoare şi se întemeiază Biserica creştină sub ambele ei aspecte, văzut şi nevăzut. Prin trimiterea ipostatică a Sfântului Duh, Care purcede din veşnicie din Tatăl şi Se „odihneşte" în Fiul, Hristos cel răstignit, înviat şi înălţat se sălăşluieşte în oameni prin harul Său mântuitor (*2 Corinteni 13, 3*) şi prin iubirea lui Dumnezeu care „s-a vărsat în inimile noastre prin Duhul cel Sfânt Care ni s-a dat" (*Romani 5, 5*). Pogorârea Sfântului Duh marchează astfel actul trecerii de la lucrarea mântuitoare a lui Hristos în umanitatea Sa personală la

extinderea acestei lucrări în celelalte fiinţe umane ca Biserică şi, de acum înainte, prin Biserică. Fiul lui Dumnezeu nu S-a făcut om pentru Sine, ci pentru ca din Trupul Său să extindă în noi mântuirea ca viaţă dumnezeiască. Astfel, departe de a se naşte ca o instituţie pământească, Biserica se naşte în ziua Cincizecimii dintr-o putere din cer, pe care o va purta în ea comunicând-o lumii; se înfiinţează o comunitate umană care are ca fundament şi purtător al ei pe Fiul lui Dumnezeu cel întrupat, prin Care se comunică lumii viața și iubirea nemărginită a lui Dumnezeu.

Prin trimiterea Duhului Sfânt se întemeiază Biserica şi începe misiunea creştină. Duhul Sfânt, care s-a pogorât peste fiecare dintre Apostoli, și peste toți împreună, i-a transformat în vestitori şi mărturisitori ai Evangheliei. Şi în această privinţă se împlineşte făgăduinţa lui Hristos: „dar putere veţi primi prin venirea peste voi a Sfântului Duh şi-Mi veţi fi Mie martori în Ierusalim şi-n toată Iudeea şi-n Samaria şi pân-la marginea pământului" (*Faptele Apostolilor 1,8*).

6.4. Caracterul pnevmatologic şi ecclesiologic al misiunii creştine

Întemeierea Bisericii ca finalizare a lucrării mântuitoare a lui Hristos, prin pogorârea Duhului Sfânt şi inaugurarea misiunii creştine evidenţiază faptul că Biserica şi misiunea sunt legate indisolubil. Căci prin pogorârea Duhului Sfânt peste Apostoli se întemeiază Biserica-Trupul lui Hristos şi Apostolii primesc puterea de sus pentru a fi martori ai lui Hristos în toată lumea (*Faptele Apostolilor 1,8*). Biserica însăşi ca „trup al lui Hristos" şi „stâlp şi temelie a adevărului" (*1Timotei 3,15*) este martorul adevărat în istorie al lui Hristos Cel răstignit, înviat şi înălţat, căci ea este cea care păstrează şi transmite Evanghelia în integritatea ei şi în ea se realizează comuniunea lui Dumnezeu-Sfânta Treime cu oamenii şi creşterea acestora până „la măsura vârstei plinătăţii lui Hristos" (*Efeseni 4,13*).

De aceea Biserica este condiţia misiunii creştine, numai ea poate face misiune adevărată. Mai mult, Biserica este nu numai condiţia şi instrumentul misiunii, ci ea reprezintă şi scopul imediat şi realizarea acesteia, deoarece Biserica este parte integrantă din mesajul Evangheliei. Biserica este o instituţie care face parte din planul lui Dumnezeu de a mântui lumea prin recapitularea ei în trupul lui Hristos (*Ioan 11,52; 1Corinteni 15,28*) şi nu o asociaţie voluntară de convertiţi, cum vor mişcările evanghelice sectare. Biserica în totalitatea ei este „trimisă" ca martor al lui Hristos ca să vestească în „lume bunătăţile Celui Ce ne-a chemat din întuneric la lumina Sa cea minunată" (*1Petru 2,9*). Afirmaţia că Biserica este misionară nu reprezintă o chestiune secundară. Ea nu este întâi Biserică şi apoi misionară. Din ziua Cincizecimii, mărturia credinţei face parte chiar din esenţa vieţii creştine. Misiunea este o dimensiune esenţială a fiinţei şi vieţii Bisericii. Dacă Biserica a fost întemeiată în chip văzut, ca o comunitate istorică concretă în care se realizează comuniunea oamenilor cu Dumnezeu, sau ca sacrament al Împărăţiei, prin pogorârea Duhului Sfânt peste Apostoli, aceştia constituind prima celulă a Bisericii, ceilalţi oameni se împărtăşesc de mântuirea oferită în Hristos prin misiunea Bisericii, în care se permanentizează trimiterea lui Hristos şi a Duhului Sfânt în lume. În ziua pogorârii Duhului Sfânt, Apostolii propovăduiesc cu putere pe Hristos şi mulţi din cei prezenţi în Ierusalim „auzind acestea au fost pătrunşi la inimă" şi „ cei ce i-au primit cuvântul s-au botezat; şi în ziua aceea s-au adăugat ca la trei mii de suflete" (*Faptele Apostolilor 2,37-41*). „Iar Domnul îi

adăuga zilnic Bisericii pe cei ce se mântuiau" (*Faptele Apostolilor 2,47*); îi „adăuga" prin activitatea misionară a Apostolilor.

BIBLIOGRAFIE

BEL, Valer, Pr., *Misiunea Bisericii în lumea contemporană, 1 Premise teologice*, Presa Universitară Clujeană, 2004; *Misiunea Bisericii în lumea contemporană, 2 Exigenţe*, Presa Universitară Clujeană, 2002; *Misiunea Bisericii în lumea contemporană, ediţia a 2-a* (include ambele părţi), Renaşterea, Cluj-Napoca, 2010;

BRIA, Ion, Pr., *Orthodox Perspectives on Mission*, Compiled and edited by BRIA, Ion, World Council of Churches, Geneva, 1982;

BRIA, Ion, Pr., *Dimensiunea hristologică a iconomiei mântuirii*, în *Ortodoxia*, XXXV, 1983, nr. 2, p. 238-239;

BRIA, Ion, Pr., *Credinţa pe care o mărturisim*, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1987;

BRIA, Ion, Pr., *Iisus Hristos*, Editura Enciclopedică, Bucureşti, 1992;

BRIA, Ion, Pr., CHANSON, Philippe, GADILLE, Jacques, SPINDLER, Marc, *Dictionnaire oecuménique de missiologie. Cent mots pour la mission*, Les éditions du cerf Paris, Labor et Fides Genèves, , Les éditions CLE Yaoundé, 2003;

ICĂ, Ioan, Pr., *Dreifaltigkeit und Mission*, Studia Universitatis Babeş-Bolyai, Theologia Orthodoxa, XLII, 1997, nr. 1-2, pp. 13-19;

MÜLLER, Karl, SUNDERMEIER, Theo, *Lexikon Missionstheologischer Grundbegriffe*, Reimer, Berlin, 1987;

POPESCU, Dumitru, Pr., *Iisus Hristos Pantocrator*, Editura Insitutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 2005;

STĂNILOAE, Dumitru, Pr., *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, 2, 3, Editura Insitutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1978, 1996, 2003, 2010;

YANNOULATOS, Anastasios, Mitr., *Ortodoxia şi problemele lumii contemporane*, trad. Gabriel Mândrilă şi Constantin Coman, Editura Bizantină, Bucureşti, 2003;

YANNOULATOS, Anastasios, Mitr., *Misiune pe urmele lui Hristos. Studii teologice şi omilii*, trad. Ştefan Toma, Editura Andreiana, Sibiu, 2013.

7. Locul misiunii Bisericii în iconomia mântuirii (Pr. prof. dr. Valer Bel)

Dumnezeu-Sfânta Treime, în nemărginita Sa iubire, a hotărât mântuirea oamenilor căzuţi în cadrul timpului şi îndumnezeirea lor prin har şi înveşnicirea creaţiei în eshaton, când „Dumnezeu va fi totul întru toate" (*1Corinteni 15,28*). Acest scop este împlinit de Dumnezeu atât prin providenţa continuă şi energiile Sale necreate la care participă omul, cât mai ales prin diferite iniţiative şi acte care formează istoria mântuirii, incluzând natura însufleţită şi cea neînsufleţită. Voinţa şi lucrarea lui Dumnezeu pentru realizarea iconomiei Sale se exprimă în multe feluri şi în acelaşi timp unitar. Această unitate se întemeiază atât în punctul de plecare şi în scopul comun al actelor iconomiei dumnezeieşti, cât şi în relaţia lor strânsă. Paralel cu aceasta, fiecare îşi păstrează funcţia sa specifică, în esenţa ei unitară şi totuşi diversă.

Actele iconomiei dumnezeieşti culminează în decursul istoriei prin Întruparea Fiului lui Dumnezeu, trimiterea Duhului Sfânt şi întemeierea Bisericii, ca finalizare a lucrării mântuitoare a lui Hristos în istorie. De atunci participarea omului, în puterea Duhului Sfânt, la lucrarea mântuitoare a lui Dumnezeu nu mai este ocazională ca în perioada Vechiului Legământ, când totalitatea israeliţilor ca „popor al lui Dumnezeu", în relaţia cu anumite persoane, au avut un rol special în iconomia mântuirii. Modul diferit al includerii omului în iconomia mântuirii este în strânsă legătură cu descoperirea parţială a lui Dumnezeu în Vechiul Testament şi descoperirea deplină şi împlinirea planului de mântuire în Iisus Hristos. Prin jertfa şi învierea lui Hristos s-a produs ceva radical nou în starea şi istoria omenirii, s-a schimbat însăşi condiţia ontologică a existenţei noastre. În Iisus Hristos Cel înviat, viaţa lui Dumnezeu intră în viaţa omenirii, prefăcând starea ei veche într-o stare nouă, pregătindu-i o stare viitoare. Cu învierea lui Hristos, viaţa omenirii este orientată spre Împărăţia lui Dumnezeu, care într-o formă anticipată este deja în mijlocul nostru aici şi acum, ca împărăţie a Duhului.

Modul nou de participare a omului la planul iconomiei divine, împlinite în Iisus Hristos, călăuzeşte misiunea creştină în care se perpetuează în lume trimiterea Fiului şi a Duhului Sfânt. Căci iconomia mântuirii are un caracter trinitar, dar ea comportă o dimensiune hristologică bine definită şi nu hristomonistă. De aceea misiunea creştină autentică a fost numită pe bună dreptate ca fiind misiune la modul lui Hristos. Prin urmare, „trimiterea" sau chemarea misionară a Bisericii îşi are temeiul ei profund în universalitatea mântuirii în şi prin Hristos şi în „participarea" ei la trimiterea lui Hristos în lume şi la întreita Lui slujire (*Matei28,18-20*). Vocaţia misionară a Bisericii ţine de caracterul ei apostolic, de apostolicitatea ei. Biserica creştină este apostolică nu numai pentru că se prevalează de o origine apostolică, adică de continuitatea istorică din timpul Apostolilor până astăzi, şi pentru că poseda anumite instituţii şi slujiri apostolice fără de care ea nu se poate identifica, ci şi pentru că are o trimitere mesianică (*Matei 10,5-40; 28,19*) aşa după cum Iisus Hristos a fost trimis de Tatăl (*Ioan 20,21*), iar Apostolii de Iisus Hristos.

Ca act al voinţei şi lucrării mântuitoare a lui Dumnezeu, misiunea creştină este acea activitate în care se uneşte lucrarea lui Dumnezeu şi a omului, după măsura proprie fiecăruia, activitate care permanentizează trimiterea lui Hristos în lume, chemând şi trezind creatura căzută la mântuirea şi desăvârşirea ei în Hristos. În acest sens, misiunea creştină intră în planul lui Dumnezeu de mântuire a lumii, constituind o parte din acesta şi anume acea parte care se realizează în istorie prin Biserică şi prin membrii acesteia. În lumina Întrupării, misiunea acţionează ca mărturie purtătoare de viaţă în totalitatea omenescului. Ea este o chemare mântuitoare adresată celor din afara Bisericii şi vizează liturghizarea şi filocalizarea existenţei umane în Biserică; transpunerea ei într-un ritm liturgic-sacramental, baptismal-euharistic şi pascal, schimbarea şi înnoirea omului şi a lumii în aşteptarea activă a înnoirii ultime în Împărăţia lui Dumnezeu. Realizarea misiunii are o triplă actualizare: liturgic-sacramentală, mistic-ascetică şi social-comunitară. Ea se identifică cu comunicarea reală a vieţii, sfinţeniei, iubirii şi unităţii existente în mod suprem în Sfânta Treime, temeiul ultim al existenţei şi modelul nedepăşit al vieţii Bisericii.

Rolul misiunii diferă în funcţie de stadiile prin care trebuie să trecem pentru dobândirea mântuirii. Dacă misiunea constituie o parte din planul lui Dumnezeu de mântuire a lumii care a început cu Întruparea Fiului Său, nu înseamnă că ea are o acţiune exclusivă. Aceasta se vede clar din iniţiativa, posibilităţile şi rezultatele ei. Dumnezeu este Cel Care-i cheamă pe oameni la mântuire, îi conduce şi le dăruieşte harul Său. Misiunea Bisericii este însă lucrarea de care se foloseşte Dumnezeu pentru a-i chema pe oameni la mântuirea şi desăvârşirea lor în Hristos. De aici rezultă necesitatea şi importanţa ei. Misiunea nu acţionează exclusiv în ceea ce priveşte iniţiativa, căci Dumnezeu este mărturisit prin întreaga creaţie. El trezeşte conştiinţele oamenilor care devin apoi mărturisitori (*Marcu 1,45; 7, 36*; *Ioan 4, 39; 9, 17-27*; *Faptele Apostolilor 10, 24*), făcători de minuni (*Marcu 9, 39; Luca 9, 50*), acţionează mijlocit (*Faptele Apostolilor5, 35-40*) sau pasiv (*1 Corinteni 7, 12-14*). Şi în ceea ce priveşte posibilităţile ei, misiunea nu are un caracter exclusiv, deoarece Dumnezeu nu numai că îi pregăteşte pe oameni pentru a fi mărturisitori, ci îi şi conduce şi-i însoţeşte cu harul Său, lucrând prin ei, (*Marcu 16, 20;Faptele Apostolilor 2, 37*). În ceea ce priveşte rezultatele, rolul misiunii în lucrarea mântuitoare se întinde până la crearea ocaziei. Cel care îl mişcă pe om spre mântuire este exclusiv Dumnezeu, atât în prezentul istoric, cât şi la judecata din urmă (*Romani 2, 14;1Corinteni 5, 13; Faptele Apostolilor 20, 12;Romani 9, 16; 1 Corinteni 3, 6; 2 Corinteni 3, 5;Filipeni 2, 13*).

Faptul că misiunea face parte din planul lui Dumnezeu de mântuire a lumii ajunge pentru a arăta necesitatea şi importanţa ei. Dacă, concomitent cu această importanţă generală, misiunea este privită în perspectivă eshatologică, în sensul importanţei mântuirii şi îndumnezeirii omului şi a pregătirii tuturor ca Biserică pentru întâlnirea eshatologică cu Domnul Cel pururea prezent şi Cel ce vine, importanţa ei este decisivă. Misiunii i-a fost acordată această importanţă din primele zile ale Bisericii, întrucât s-a recunoscut că Duhul Sfânt le-a încredinţat Apostolilor cele mai înalte vrednicii ale slujirii (*Faptele Apostolilor 6, 2; 1 Corinteni 1,* 17; *12, 28; Efeseni 4, 11*). Că această concepţie a existat, în general, în conştiinţa Bisericii se poate confirma din întreaga tradiţie.

Dacă misiunea se întemeiază pe iubirea mântuitoare a lui Dumnezeu, această iubire este şi criteriul absolut al oricărei acţiuni misionare. Orice activitate misionară care nu are drept criteriu al ei iubirea şi nu se manifestă după modelul întrupării (chenoză-asumare) – singura

formă autentică de exprimare a iubirii în practică – nu slujeşte scopului misiunii şi este o expresie a unei forme îndoielnice de misiune. Asemenea forme de misiune au existat totdeauna în istoria creştinismului. Ele încep cu Simon Magul (*Faptele Apostolilor8, 9-24*) şi se extind până la amestecul dintre misiune şi politică în epoca modernă şi contemporană. În multe din aceste cazuri însă, independent de partea de responsabilitate a misionarilor, în privinţa falsificării egoiste a misiunii, activitatea lor a avut totuşi roade. Faptul acesta dovedeşte prioritatea lucrării lui Dumnezeu în actul misionar (*cf. Filipeni 1, 15-18*).

În cadrul noului popor al lui Dumnezeu participă atât Biserica înţeleasă ca întreg, cât şi fiecare din membri ei la realizarea misiunii, dar nu independent, ci în relaţie reciprocă. Prin Biserică întelegem aici atât Biserica luptătoare (in statu viae), cât şi Biserica biruitoare (in statu patriae). Contribuţia Bisericii biruitoare constă în rugăciunea pentru alţii şi în amintirea pe care au lăsat-o membri ei. Biografia sfinţilor nu numai că a jucat totdeauna un rol hotărâtor pentru îndrumarea spirituală a credincioşilor, ci a constituit şi cea mai importantă literatură misionară în Biserica Ortodoxă. Biserica în totalitatea ei ca trup al lui Hristos şi comunitate liturgică are responsabilitatea realizării misiunii. Fiindcă vestirea şi mărturisirea lui Hristos face parte din lauda şi mulţumirea tuturor acelora care au avut bucuria de a se împărăşi de mântuirea adusă de El: „Pe cel ce Mă va mărturisi pe Mine în faţa oamenilor, îl voi mărturisi şi Eu în faţa Tatălui Meu Care este în ceruri" (*Matei 10, 32*). Parabola talanţilor despre înmulţirea darurilor are şi o semnificaţie misionară: „Căci tot celui ce are i se va da şi-i va prisosi" (*Matei 25, 14-30*). În acelaşi sens Apostolul Iacob arată „că cel ce l-a întors pe păcătos de la rătăcirea căii lui îşi va mântui sufletul din moarte şi va acoperi muţime de păcate" (*Iacob5, 20*). Responsabilitatea misiunii revine însă în mod deosebit acelora care sunt investiţi cu harul preoţiei şi li s-a încredinţat în mod special „slujirea cuvântului" (*Faptele Apostolilor 6, 4*).

Condiţia elementară pentru activitatea misionară a creştinilor este încadrarea lor în viaţa liturgică a Bisericii, deoarece mişcarea misionară porneşte totdeauna din interior şi presupune comuniunea strânsă cu Dumnezeu a creştinilor care fac misiune. Căci mesajul evanghelic înseamnă atât vestirea iconomiei mântuirii împlinită în Iisus Hristos, cât şi prezentarea unui mod nou de viaţă în duhul Evangheliei. De aceea, activitatea misionară nu are voie să se desprindă de viaţa trăită în comuniune cu Dumnezeu, în Biserică prin Taine, cult, rugăciune, spiritualitate şi diaconie, de care ea este legată indisolubil.

Premiza activităţii misionare pentru cei angajaţi în misiune este iubirea exprimată în practică după modelul Întrupării, - iubire - chenoză – asumare -, care determină şi principiile şi metodele practice ale lucrării misionare. În concordanţă şi după exemplul chenozei, misionarul trebuie să se debaraseze de concepţiile veacului şi de relaţiile lumeşti, aşa încât el să-L predice numai pe Hristos. Misionarul creştin trebuie să arate prin faptă şi cuvânt că propovăduirea lui nu este altceva decât – aşa cum spunea şi Apostolul Pavel – un cuvânt de la Hristos şi despre Hristos: „Căci nu pe noi înşine ne propovăduim, ci pe Hristos Iisus Domnul; iar noi înşine suntem robii voştri de dragul lui Iisus" (*2 Corinteni 4, 5*). Misiunea are succes atunci când vestea cea bună a mântuirii este însufleţită de viaţa în Hristos, caracterizată prin asceză şi aşteptarea eshatologică. Ca retragere de bună voie dintr-o atitudine hedonistă, de desfătare şi consum, faţă de bunurile materiale, împreună cu dorinţa de a dărui şi oferi aceste bunuri celor săraci şi lipsiţi, asceza face mai conştientă în viaţa creştinilor Crucea lui Hristos.

Misiunea trebuie în să se acomodeze realităţilor vieţii celor cărora ea li se adresează. După exemplul Fiului lui Dumnezeu, Care prin Întrupare Şi-a asumat condiţia umană completă, fără rezerve, afară de păcat, misiunea trebuie să aibă în vedere omul întreg, nu ca noţiune abstractă, ci ca realitate vie, concretă, cu toate nevoile sale spirituale şi trupeşti, precum şi pe cele ale mediului în care el trăieşte. De această exigenţă a misiunii ţine şi obligaţia de a respecta valorile popoarelor, fiindcă „toate neamurile" se vor înfăţişa la Judecata din urmă (*Matei 25, 32*) şi „vor umbla-n lumina" Împărăţiei cu bogăţia şi slava lor (*Apocalipsa 21, 24*). Misiunea înseamnă luare de contact şi apropiere de lume, sfinţire şi înnoire a lumii, înseamnă a da un conţinut nou vechilor moduri de viaţă, a accepta culturile locale şi formele lor de exprimare care nu contrazic credinţa creştină, transformându-le în mijloace ale mântuirii. În felul acesta misiunea se încadrează în spaţiul şi timpul dat şi transformă lumea în trupul Bisericii.

Demersul activităţii misionare constă – aşa cum foarte concludent îl prezintă Apostolul Pavel – în trimitere şi predică: „Că oricine va chema numele Domnului se va mântui. Dar cum Îl vor chema pe Acela în Care n-au crezut? Şi cum vor crede în Acela de
Care n-au auzit? Şi cum vor auzi fără propovăduitor? Şi cum vor propovădui de nu vor fi trimişi? Prin urmare, credinţa vine din ceea ce se aude, iar ceea ce se aude vine prin cuvântul lui Hristos" (*Romani 10, 13-15, 17*). Trimiterea trebuie înţeleasă atât spaţial, ca plecare, cât şi ca aplecare spre aproapele sau ca întrebuinţare a diferitelor mijloace moderne de comunicare prin care se transmite mesajul Evangheliei. La rândul ei, predica trebuie înţeleasă atât ca adresare sau proclamarea cuvântului lui Dumnezeu, cât şi ca faptă concretă, ca dialog şi colaborare în vederea transmiterii credinţei creştine.

Conţinutul predicii misionare are două componente esenţiale. Prima se referă la ascultătorii cuvântului, iar a doua la mesajul transmis. Conţinutul primei părţi constă în: a) prezentarea omului în raport cu sine însuşi, cu sensul vieţii şi aspiraţiile sale, şi în raport cu mediul în care trăieşte; b) asigurarea demnităţii omului în calitatea sa de chip al lui Dumnezeu, atât în unicitatea sa intagibilă şi netrecătoare, cât şi în cadrul comunităţii; c) constatarea neîmplinirii existenţei sale în raport cu sensul vieţii şi al aspiraţiilor sale după comuniune, iubire tot mai deplină şi netrecătoare şi viaţă veşnică. Conţinutul părţii a doua îl constituie: a) mesajul mântuirii, împlinirii şi desăvârşirii omului în Hristos ca biruinţă asupra răului şi a morţii şi înveşnicirea în comuniunea de viaţă şi de iubire cu Dumnezeu şi cu semenii, împlinire care se poate realiza deja, parţial, în prezent şi în mod desăvârşit în viitor, în viaţa veşnică; b) necesitatea pocăinţei, a întoarcerii la Dumnezeu prin credinţă, a intrării şi creşterii spirituale în Biserică; c) prezentarea consecinţelor care rezultă, atât referitor la viaţa aceasta, cât şi la cea viitoare, pentru cel ce primeşte cuvântul lui Dumnezeu propovăduit, respectiv al consecinţelor care rezultă pentru cel ce respinge chemarea adresată prin acest cuvânt.

Conţinutul predicii misionare nu este un cuvânt omenesc obişnuit, ci cuvântul lui Dumnezeu, „cuvântul vieţii spre viaţă". În cuvântul propovăduirii Evangheliei, Domnul cel înviat şi înălţat nu este numai cel propovăduit de trimişii Săi, ci şi cel ce Se propovăduieşte pe Sine mereu nou, chemându-ne la comuniunea cu Sine şi aşteptând răspunsul credinţei noastre: „cine vă ascultă pe voi pe Mine Mă ascultă"(*Luca 10,16*). De aceea predica misionară este un act de responsabilitate supremă care, dacă este făcut cu această conştiinţă, îi atrage şi pe ascultători într-o responsabilitate asemănătoare. Dacă predica Evangheliei este cuvântul vieţii care vine de la Dumnezeu şi vizează omul întreg, în unicitatea sa netrecătoare, înseamnă că ea

se referă atât la omul ca unitate psihofizică, cât şi la relaţiile lui cu ceilalţi oameni şi cu natura materială. Aşadar, primirea cuvântului are urmări pozitive nu numai pentru cel ce-l primeşte, ci şi pentru relaţiile cu semenii săi şi cu întreg mediul înconjurător.

Cuvântul lui Dumnezeu întemeiază comuniunea omului cu Dumnezeu, cu semenii şi cu natura. În cadrul acestei perspective unificatoare, a cărei împlinire şi desăvârşire o aşteptăm în Împărăţia lui Dumnezeu, fiecare operă socială, făcută în scopuri misionare, are sensul, necesitatea şi justificarea ei. Cuvântul propovăduirii trebuie să fie însoţit de fapte concrete de slujire a omului spre viaţă. Mântuitorul Iisus Hristos însuşi Și-a însoţit, întotdeauna, predica despre Împărăţia lui Dumnezeu cu fapte dătătoare de viaţă, fapte concrete de slujire: a vindecat bolnavi de tot felul, i-a săturat pe cei flămânzi, a scos demoni şi a înviat morţi. În epoca patristică şi în cea bizantină, opera filantropică a Bisericii a fost considerabilă, dar ea a fost dezvoltată în perspectivă sacramentală, în strânsă legătură cu adorarea lui Dumnezeu prin rugăciune şi cult. Fiindcă rugăciunea este izvorul acestei iubiri dezinteresate, iar slujirea aproapelui este desăvârşirea rugăciunii. Unde, în caz contrar, această lucrare misionară este promovată independent sau fără cuvântul vieţii, se promovează de fapt dezbinarea lumii. În acest caz misiunea trădează, cu timpul, pe cel ce trimite, îi încarcă pe trimişi cu reasponsabilitate care depăşeşte cu mult competenţa şi puterile lor şi rămâne fără rezultate semnificative.

În concluzie, misiunea creştină face parte din planul lui Dumnezeu de mântuire a lumii întrucât prin ea se perpetuează, până la sfârşitul veacurilor, trimiterea lui Hristos şi a Duhului Sfânt în lume. Biserica este condiţia, instrumentul, realizarea şi rezultatul misiunii, de aceea misiunea este o dimensiune esenţială a Bisericii. Biserica este mereu în stare de misiune; ea nu poate înceta de a fi Biserică misionară.

7.1. Motivul, scopul şi aspectele misiunii în relaţie cu lumea şi Împărăţia lui Dumnezeu

Motivul misiunii poate fi studiat din mai multe puncte de vedere: al dragostei de Dumnezeu și de oameni, al ascultării față de porunca Domnului (*Matei28, 19*), al dorinţei de mântuire a oamenilor sau al dorinţei de a sluji lui Dumnezeu. Toate acestea sunt, fără îndoială, motive importante ale misiunii, dar ele trebuie integrate într-unul care le cuprinde pe toate, pentru a se evidenţia că misiunea nu este numai o „operă de altruism", „ascultare", „folos" sau o simplă manifestare a dragostei. *Misiunea creştină este o necesitate interioară, atât pentru Biserică, în ansamblul ei, cât şi pentru fiecare creştin ca membru al Bisericii, izvorâtă din iubirea de Dumnezeu şi de oameni.* Biserica, şi fiecare creştin încorporat în Hristos, care trăieşte cu adevărat în El, nu poate să vadă lumea, să gândească, să simtă şi să acţioneze altfel decât Hristos. Biserica şi fiecare creştin cunoaşte că Dumnezeu „a făcut dintr-un sânge tot neamul omenesc" (*Faptele Apostolilor 17, 26*) şi că El „voieşte ca toţi oamenii să se mântuiască şi la cunoştinţa adevărului să vină" *(1 Timotei 2, 4*). Conştiinţa mântuirii universale prin Jertfa (*cf. Coloseni 1, 20*) şi Învierea lui Hristos, în perspectiva eshatologică a „recapitulării tuturor" în Hristos, spre slava lui Dumnezeu şi fericirea veşnică a celor mântuiţi constituie forţa care dinamnizează misiunea: „Veniţi toate neamurile, cunoaşteţi puterea tainei înfricoşătoare, că Hristos, Mântuitorul nostru, Cuvântul cel dintru început, S-a răstignit pentru noi, şi de bunăvoie S-a îngropat, şi a înviat din morţi ca să mântuiască întreaga lume. Acestuia veniţi să I ne închinăm" (*Tropar, Utrenia de duminică*). Cu ochii aţintiţi spre finalul eshatologic, scopul istoriei, Ortodoxia simte în mod spontan necesitatea interioară de a-şi armoniza planul vieţii

sale cu planul lui Dumnezeu de mântuire şi îndumnezeire a tuturor în Hristos pentru ca întreaga creaţie să aducă doxologia cuvenită lui Dumnezeu. De aceea, aşa cum spunea Apostolul Pavel, ,,dacă vestesc Evanghelia, nu-mi este spre laudă, pentru că stă asupra mea datoria, Căci vai mie dacă nu voi binevesti!" (*1 Corinteni 9, 16*).

Pentru Biserică, misiunea, adică transmiterea cuvântului şi harului lui Dumnezeu, vestirea slavei lui Dumnezeu, Care S-a descoperit „în Hristos" spre mântuirea lumii, constituie o profundă necesitate interioară, o poruncă existenţială. Nimic nu este mai preţios decât adevărul lui Dumnezeu descoperit în Iisus Hristos pe care Biserica îl propovăduieşte şi-l transmite în iubire; nici adevăr fără iubire, nici iubire fără adevăr.

Scopul misiunii creștine este unul ultim și unul imediat. Scopul sau scopurile imediate ale misiuni sunt subordonate și slujesc scopului ultim al misiunii creștine. Din momentul Cincizecimii, când misiunea lui Dumnezeu s-a revelat în dimensiunea ei trinitară, toți cei câți prin credință și Taine au văzut slava lui Hristos, „slavă ca a Unuia-Născut din Tatăl, plin de har și de adevăr" (*Ioan1,14*), sunt asumați în Hristos, au luat pecetluirea Duhului Sfânt, participând, potrivit iconomiei divine, la misiunea lui Hristos, așa cum El însuși a spus: „Precum M-a trimis pe Mine Tatăl, vă trimit și Eu pe voi" (*Ioan 20, 21*). Deoarece misiunea creștinilor este încorporată în misiunea lui Dumnezeu, *scopul final* al misiunii creștine este identic cu cel al misiunii Fiului: „*recapitularea tuturor*" *în Hristos și participarea noastră la slava veșnică a lui Dumnezeu* (*cf. Efeseni 1, 10-12*), *la viața și iubirea Lui, în Împărăția Sa*.

După învierea și înălțarea Sa, Hristos devine polul de convergență al unității restaurate, centrul reintegrator al omului și al lumii. Împăcarea cu Dumnezeu a tuturor lucrurilor s-a înfăptuit deja, descoperirea deplină a acestui evniment implică însă un proces istoric, în care fiecare persoană umană își însușește mântuirea adusă de Hristos, așteptând împlinirea eshatologică deplină: ,,Iar când Hristos, Care este viața voastră, Se va arăta, atunci și voi, împreună cu El, vă veți arăta întru slavă"(*Coloseni 3, 4*). Misiunea creștină este participarea credincioșilor la desfășurarea împilnirii recapitulării tuturor în Hristos și se realizează prin împlinirea obiectivelor sau scopurilor imediate ale misiunii: predicarea sau propovăduirea Evangheliei și întemeierea „Bisericii locale". *Predicarea Evangheliei* este o condiție fundamentală pentru această împlinire și, în consecință, ea este scopul imediat al misiunii creștine. Predica misionară este deja o mișcare doxologică, invitație și participare la viața Domnului celui preaslăvit, împărtășire tainică de slava Lui și comuniune care va fi descoperită la cea de a doua venire a Sa (*cf. Romani 8, 18; 1Petru 5, 1*). Predicarea Evangheliei vizează *întemeiertea „Bisericii locale"* care , prin Taine și prin întreaga ei viață, va participa la viața „Bisericii celei Una, Sfântă, Sobornicească și Apostolică", al cărei cap este Hristos (*Efeseni 1, 22; 4, 15; 5, 23; Coloseni 1, 18*).

7.2. Aspectele misiunii creștine

De la început, misiunea Bisericii s-a angajat în aceste două mari direcții: misiunea *ad extra,* sau externă, propovăduirea Evangheliei în vederea convertirii popoarelor și misiunea *ad intra,* sau internă prin care Biserica s-a preocupat de cei botezați, organizând viața internă, liturgică și socială a comunității creștine. Astfel, Biserica apare de la început atât ca o comunitate euharistică – poporul Lui Dumnezeu deja răscumpărat, care duce o vață nouă în Duhul Sfânt – cât și ca p comunitate apostolică misionară, care are conștiința unei trimiteri

speciale la cei necredincioși. Istoria Bisericii din primele secole creștine este o mărturie exemplară în această privință. Altfel spus, misiunea creștină este o chemare mântuitoare adresată celor din afara Bisericii, „*mergând învățați toate nemurile”,* și vizează încorporarea sacramentală în trupul ecesial al Lui Hristos, în care participăm la viața de comuniune și iubire a Sfintei Treimi, „*botezându-le în numele Tatălui și a Fiului și a Sfântului Duh”,* cu îndemnul de a stărui în dreapta credință (*1Timotei 1,10*), în sfințenie, mărturie și slujire: „*învățându-le să păzească toate câte v-am poruncit vouă”* (*Matei 28,18-19*).

Astăzi se face o legătură mai organică între misiunea internă și externă, deoarece Biserica este trimisă în lume, iar lumea se poate găsi în orice timp și în orice loc. Lumea spre care este trimisă Biserica poate fi definită mai degrabă ca situația umană în care Evanghelia lui Hristos nu a dvenit încă acea realitate concretă în care oamenii, primind Evanghelia, sunt așezați pe drumul cu Hristos spre Împărăția lui Dumnezeu. În acest sens, „lumea” se poate găsi atât în spațiul care nu a fost niciodată creștin, cât și în structurile moderne ale societății secularizate. Procesul de secularizare care însoțește civilizația tehnologică, ideologiile seculariste și secularizante și folosirea lor ca putere politică, toate acestea sunt semne ale „lumii”. Printr-o precizare mai concretă, se disting mai multe aspecte în cadrul activității misionare a Bisericii, care sunt strâns legate între ele și se intercondiționează reciproc. Acestea sunt:

Evanghelizarea care înseamnă proclamarea directă și publică a Evangheliei, anunțarea prin cuvânt și faptă a planului sau a iconomiei lui Dumnezeu pe care o are cu lumea și care s-a împlinit în Iisus Hristos: „ca Începătoriilor și Stăpâniilor celor din ceruri să li se facă acum cunoscută prin Biserică înțelepciuea lui Dumnezeu cea de multe feluri, potrivit cu planul cel din veci pe care El l-a împlinit în Hristos Iisus, Domnul nostru. Cel întu Care, prin credința în El, cu încrdere avem îndrăznire și cale deschisă spre Dumnezeu”(*Efeseni 3, 10-120*). „Slujirea cuvântului” (*Faptele Apostolilor 6, 4*), predicarea explicită a Evangheliei reprezintă chemarea esențială a Bisericii. În acest sens, Sfântul Apostol Pavel spune: „că dacă eu binevestesc Evanghelia n-am de ce să mă laud; fiindcă asupra mea stă trebuința. Că vai mie dacă nu voi binevesti! Că dacă fac aceasta de bună voie am plată; dar dacă o fac fără voie, am doar sarcină ce mi s-a încredințat”(*1Corinteni 9, 16*). Aceasta, deoarece convertirea nu este altceva dercât ascultarea și primirea prin credință a cuvântului lui Dumnezeu, „Cel Care voiește ca toți oamenii să se mântuiscă și la cunoștința adevărului să vină”(*1Timotei 2, 4*). „Dar cum Îl vor chema pa Acela în Care n-au crezut? Și cum vor crede în Acela de Care n-au auzit? Și cum vor auzi fără propovăduitor? Și cum vor propovădui de nu vor fi trimiși?” (*Romani 10, 14-15*).

Mărturia (sau *matyria*) este o exigenţă internă a credinţei: „crezut-am, pentru aceea am şi grăit – şi noi credem; pentru aceea grăim” (*2Corinteni 4, 13*), „că noi nu putem să nu vorbim despre cele ce am văzut şi auzit”(*Faptele Apostolilor 4, 20*). Ea constă în slujirea Evangheliei prin cuvânt şi faptă, prin modul de viaţă trăit în duhul Evangheliei lui Hristos. Convertirea este adesea rezultatul calităţii vieţii creştine (*Faptele Apostolilor 5, 12-16*). Mesajul evanghelic înseamnă mai mult decât simpla vestire a cuvântului, el cuprinde întreaga viaţă a Bisericii în Duhul Sfânt. De aceea, activitatea misionară nu se poate desprinde de viaţa trăită în comuniune cu Dumnezeu în Biserică, de care aceasta este legată indisolubil. Căci misiunea este modul în care membrii Bisericii propovăduiesc şi transmit harul lui Dumnezeu oamenilor din afara Bisericii sau încearcă să-i trezească şi să-i întărească pe cei adormiţi, creştini numai cu numele.

Mişcarea misionară porneşte totdeauna din interior şi presupune viaţa trăită în strânsă comuniune cu Dumnezeu în Biserica lui Hristos, susţinută de energia Duhului Sfânt. Biserica creştină apare în istorie în ziua Cincizecimii sub semnul entuziasmului pascal şi al spiritului evanghelic, pe care Duhul Sfânt le-a insuflat Apostolilor şi tuturor celor prezenţi la acest mare evniment în Ierusalim. Viaţa creştină ca atare, sfinţenia membrilor Bisericii sau „purtarea frumoasă" (*1Petru 2, 12*) a creştinilor constituie cea mai puternică metodă de misiune. Astăzi cuvântul *mărturie* are un sens foarte larg şi se referă la totalitatea vieţii creştine trăită în strânsă comuniune cu Dumnezeu prin rugăciune, cult, Taine, spiritualitate şi diaconie. Viața creștină autentică este o continuă mărturie şi ca atare o formă de misiune. Tendinţei de secularizare de astăzi nu i se poate opune decât sfinţenia vieţii creştine.

Diaconia înseamnă solidaritatea Bisericii cu toţi oamenii, mai ales cu cei săraci, cu cei aflaţi în nevoi şi suferinţă, în lupta lor pentru binele comun, pentru transformarea societăţii. Nu se poate despărţi evanghelizarea şi mărturia creştină de slujire, deoarece Biserica este în slujba tuturor pentru a instaura duhul Evangheliei lui Hristos printre oameni, adică o ordine de împăcare, dreptate şi libertate. Căci Biserica este sacramentul Împărăţiei lui Dumnezeu pentru întreaga omenire. De aceea ea luptă în numele tuturor şi pentru toţi. Separarea, care încă se mai face între evanghelizare şi acţiunea socială, între teologia verticală şi cea orizontală, este o separare artificială şi nebiblică, fiindcă Evanghelia este în acelaşi timp proclamarea unui mesaj dumnezeiesc către lume, precum şi prezentarea unui nou mod de viaţă. A predica Evanghelia înseamnă a deveni solidari cu săracii pământului, cu cei lipsiţi, trişti şi oprimaţi, aşa cum afirmă Mântuitorul Iisus Hristos, citând din cartea proorocului Isaia, la începutul misiunii Sale: „Duhul Domnului peste Mine, că El M-a uns să binevestesc săracilor, M-a trimis să-i vindec pe cei cu inima zdrobită, robilor să le propovăduiesc dezrobirea şi orbilor vederea, pe cei asupriţi să-i eliberez şi să vestesc anul bineprimit al Domnului" (*Luca 4, 18-19*). Fără această solidaritate, misiunea Bisericii însăşi este pusă în discuţie. Şi aceasta nu pentru că Biserica ar avea competenţa şi mijloacele practice pentru a rezolva problema sărăciei economice, problemele sociale şi nevoile oamenilor, ci pentru că ea trebuie să exercite funcţia critică, proprie Evangheliei, pentru învingerea nedreptăţii, care stă la baza sărăciei şi a ajuta pe cei ce nu sunt săraci materialmente şă-şi echilibreze existenţa şi să se elibereze de preocuparea egoistă de buna lor stare materială, în aşa fel încât aceasta să nu constituie o preocupare în sine, ci o rezultantă a bunei fraternităţi între oameni şi a unei permanente griji pentru nevoile celorlalţi. Trăind în mijlocul luptelor acestei lumi, Biserica este chemată să-şi exercite funcţia ei profetică, de a distinge ceea ce este adevărat de ceea ce este fals, ea trebuie să zică *„da"* la tot ceea ce este în conformitate cu Împărăţia lui Dumnezeu, aşa cum acesta s-a descoperit în viaţa lui Hristos şi să zică *„nu"* faţă de tot ceea ce degradează demnitatea şi libertatea omului. Separarea între creştinii care se consacră studiului şi rugăciunii şi între cei angajaţi în acţiunea socială în numele lui Hristos nu poate decât să slăbească misiunea Bisericii. În acest caz, acţiunea socială riscă să fie redusă la un activism plin de râvnă dar sprijinit pe idealuri neclare, iar cultul, la o ceremonie privată, lipsită de orice interes activ faţă de aproapele.

Pastoraţia (de la *pasco,-ere* = a hrăni) înseamnă acţiunea de a întreţine prin mâncare, de a oferi hrană duhovnicească credincioşilor, „spre zidirea Bisericii" (*Efeseni 4, 11-15*). Iisus Hristos însuşi Se numeşte pe Sine *„Păstorul cel Bun",* întrucât Îşi pune sufletul pentru oile Sale (*Ioan 10, 11*) în dublu sens: de devotament faţă de ucenicii Săi cu care El este unit în mod intim

(*14-15*) şi de jertfire a vieţii Sale pentru aceştia. El Îşi dă într-adevăr viaţa, nu silit de cineva, ci din propria Sa voinţă, în ascultare desăvârşită faţă de Tatăl (*17-18*). În aceasta se desăvârşeşte activitatea Sa de Păstor. Prin Jertfa şi Învierea Sa, Iisus Hristos ca Păstor dăruieşte viaţă, comuniune şi iubire. Tot aşa preotul este „păstor" în calitatea sa de săvârşitor al Sfintelor Taine şi în special al Sfintei Euharistii, restituind actul în care Hristos însuşi S-a dat pe Sine pentru viaţa lumii. Preotul face pastoraţie în lucrarea sa de săvârşire a Sfintelor Taine, care constituie „hrana" Bisericii, şi prin întreaga sa activitate de îndrumare spirituală, izvorâtă din devotament jertfelnic faţă de misiunea sa.

BIBLIOGRAFIE

BEL, Valer, Pr., *Misiunea Bisericii în lumea contemporană, 1 Premise teologice*, Presa Universitară Clujeană, 2004; *Misiunea Bisericii în lumea contemporană, 2 Exigenţe*, Presa Universitară Clujeană, 2002; *Misiunea Bisericii în lumea contemporană, ediţia a 2-a* (include ambele părţi), Renaşterea, Cluj-Napoca, 2010;

BRIA, Ion, Pr., *Orthodox Perspectives on Mission*, Compiled and edited by BRIA, Ion, World Council of Churches, Geneva, 1982;

BRIA, Ion, Pr., *Dimensiunea hristologică a iconomiei mântuirii*, în *Ortodoxia*, XXXV, 1983, nr. 2, p. 238-239;

BRIA, Ion, Pr., *Credinţa pe care o mărturisim*, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1987;

BRIA, Ion, Pr., *Iisus Hristos*, Editura Enciclopedică, Bucureşti, 1992;

BRIA, Ion, Pr., CHANSON, Philippe, GODILLE, Jacques, SPINDLER, Marc, *Dictionnaire oecuménique de missiologie. Cent mots pour la mission*, Les éditions du Cerf Paris, Labor et Fides Genèves, Les éditions CLE Yaoundé, 2003;

ICĂ, Ioan, Pr., *Dreifaltigkeit und Mission*, Studia Universitatis Babeş-Bolyai, Theologia Orthodoxa, XLII, 1997, nr. 1-2, pp. 13-19;

MÜLLER, Karl, SNDERMEIER, Theo, *Lexikon Missionstheologischer Grundbegriffe*, Reimer, Berlin, 1987;

POPESCU, Dumitru, Pr., *Iisus Hristos Pantocrator*, Editura Insitutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 2005;

STĂNILOAE, Dumitru, Pr., *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, 2, 3, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1978, 1996, 2003, 2010;

YANNOULATOS, Annastasios, Mitr., *Ortodoxia şi problemele lumii contemporane*, trad. Gabriel Mândrilă şi Constantin Coman, Editura Bizantină, Bucureşti, 2003;

YANNOULATOS, Annastasios, Mitr., *Misiune pe urmele lui Hristos. Studii teologice şi omilii*, trad. Ştefan Toma, Editura Andreiana, Sibiu, 2013.

Capitolul III: Exigenţele misiunii creştine

8. Propovăduirea Evangheliei și transmiterea dreptei credinţe în contextul Tradiţiei apostolice (Pr. prof. dr. Valer Bel)

Principala chemare a apostolilor este predicarea Evangheliei, deoarece prima condiție sau primul pas pentru intrarea în comuniunea cu Dumnezeu este întoarcerea omului la El ca la centrul existențial al vieții sale și cunoașterea lui Dumnezeu, așa cum El s-a revelat în Peresoana, viața și lucrarea mântuitoare a lui Iisus Hristos, de la Întrupare și până la Pogorârea Sfântului Duh: „aceasta este viața veșnică: să Te cunoască pe Tine, singurul Dumnezeu adevărat și pe Iisus Hristos pe Care L-ai trimis" (*Ioan* 17, 3). Cum se ajunge la această întoarcere a omului la Dumnezeu și la cunoașterea Lui ne arată Mântuitorul în rugăciunea adresată Tatălui, în ajunul Pătimirilor Sale, când spune: „Eu Te-am preamărit pe Tine pe pământ; lucrul pe care Mi l-ai dat să-l fac l-am săvârșit" (*Ioan* 17,4). „Lucrul" la care se referă Iisus aici este descoperirea „singurului și adevăratului Dumnezeu" și a lucrării Lui mântuitoare în Hristos, pentru ca oamenii să primească această descoperire, să-L cunoască și să trăiască potrivit acesteia, așa cum reiese din aceeași rugăciune: „Arătat-am numele Tău oamenilor... cuvintele pe care Mi le-ai dat le-am dat lor, iar ei le-au primit și au cunoscut cu adevărat că de la Tine am ieșit, și au crezut că Tu M-ai trimis" (*Ioan* 17, 6 și 8).

Lucrarea cuvântului. Întoarcerea la Dumnezeu și cunoașterea Lui presupune, așadar, revelarea continuă a lui Dumnezeu și a lucrării Lui mântuitoare în Iisus Hristos prin propovăduirea Evangheliei. Cuvântul lui Dumnezeu propovăduit lucrează în sufletele celor ce-l ascultă cu sinceritate și-l primesc și produce convertirea și cunoașterea lui Dumnezeu. De aceea, Iisus Și-a început activitatea publică „propovăduind Evanghelia împărăției lui Dumnezeu": „Plinitu-s-a vremea și împărăția lui Dumnezeu s-a apropiat. Pocăiți-vă și credeți în Evanghelie!" (*Marcu* 1,14-15; a se vedea și *Matei* 4, 23; 9,35). Cea mai intensă și mai expusă parte a lucrării Lui este predicarea Evangheliei, impresia făcută ca predicator și învățător fiind foarte puternică: „și erau uimiți de învățătura Lui, că El îi învăța ca Unul Care are putere, iar nu în felul cărturarilor... încât se întrebau zicând: ce este aceasta? Învățătură nouă și cu putere (*Marcu* 1, 22, 27). Pe tot parcursul activității Sale, până la înviere, ucenicii și mulțimile care Îl urmează Îl numesc „Învățător" și Iisus confirmă aceasta: „Voi Mă numiți pe Mine Învățătorul și Domnul, și bine ziceți, fiindcă sunt" (*Ioan* 13,13). El compară viața Sa cu o zi plină de lumină în care Își împlinește opera fără restricții. După aceea, vine noaptea, fără lumină, când nu mai poate lucra (*Ioan* 11,9-10). Pentru a se înțelege lucrarea cuvântului lui Dumnezeu propovăduit și importanța acesteia în întoarcerea omuui la Dumnezeu și cunoașterea Lui, Iisus spune parabola semănătorului în care cuvântul propovăduit este asemănat cu sămânța care semănată fiind dă roade (*Matei* 13, 3-23). Sămânța ete aruncată, cuvântul lui Dumnezeu este propovăduit, iar semănatul Evangheliei produce recoltă mare. Încununată prin jertfă și înviere, slujirera lui Iisus a fost o neîncetată dedicare revelării lui Dumnezeu prin cuvânt și faptă: „și cuvântul pe care îl auziți nu este al Meu, ci al Tatălui Care M-a trimis (*Ioan* 14,24).

Sesizând prezența personală a lui Dumnezeu în Iisus Hristos și în cuvântul propovăduit de El, Apostolii, după ce ascultă cuvântarea lui Iisus despre pâinea vieții (*Ioan* 6, 31-63), exclamă: „Tu ai cuvintele vieții veșnice și noi am crezut și am cunoscut că tu ești Hristos Fiul

lui Dumnezeu Celui viu (*Ioan* 6, 68-69). Hristos Se descoperă în mod personal și Se comunică în cuvintele și actele Sale: „Cuvintele pe care vi le-am spus sunt duh și viață" (*Ioan* 6,63). De aceea spune: „cel ce ascultă cuvântul Meu și crede în Cel ce M-a trimis, are viață veșnică" (*Ioan* 5, 24). Asumând prin întrupare modul de comunicare uman, Dumnezeu Se comunică în modul cel mai direct și mai accesibil oamenilor. Iar modul specific de comunicare uman este cuvântul, pentru că omul este o ființă cuvântătoare, ființă care se distinge, se manifestă, se revelează și se comunică prin cuvânt. Din aceste motive Iisus Hristos Cel înviat, înainte de Înălțare, încredințează Apostolilor misiunea propovăduirii Evangheliei nu numai sub forma unui sfat, ci ca o poruncă: „Mergând învățați toate neamurile!" (*Matei* 28,18); „mergeți în toată lumea și propovăduiți Evanghelia la toată făptura" (*Marcu* 15,16)! Propovăduirea Evangheliei, învățarea și păzirea celor cuprinse în ea a însemnat pentru Apostoli o obligație dumnezeiască și au împlinit-o cu cu dăruire totală, pecetluind lucrarea slujirii cuvântului cu jertfa vieții lor.

În cuvântul propovăduirii Evangheliei, Domnul Cel înviat și înălțat este prezent, nu ca un simplu mesaj care amintește de evenimente trecute, ci ca unul Care lucrează și interpelează pe oameni: „cine vă ascultă pe voi pe Mine Mă ascultă" (*Luca* 10, 16). În cuvântul propovăduirii Evangheliei, Iisus Hristos nu este numai Cel propovăduit de trimișii Săi, ci este Cel ce Se propovăduiește pe Sine mereu nou, arătând tot ce a făcut Dumnezeu pentru mântuirea noastră, ce face în prezent și ce pregătește ca realitate ultimă pentru noi. Evanghelia după Marcu se încheie, de aceea, cu următoarele cuvinte: „Deci Domnul Iisus Hristos, după ce a vorbit cu ei, S-a înălțat la cer și a șezut de-a dreapta lui Dumnezeu. Iar ei, plecând, au propovăduit pretutindeni, Domnul lucrând împreună cu ei (prin ei n.n.) și întărind cuvântul prin semnele ce urmau" (*Marcu* 16, 19-20). În cuvântul propovăduirii Evangheliei, Hristos Cel înviat și înălțat este prezent în Duhul Sfânt și ni-L revelează pe Dumnezeu în lucrarea Lui mântuitoare, chemându-ne la comuniunea cu Sine și așteptând răspunsul credinței noastre. Vestirea istorică a lui Hristos, predicarea Evangheliei este, de aceea, o obligație permanentă ce revine întregii Biserici, o „trimitere" de la care ea nu se poate sustrage. Chemarea principală a Apostolilor este predicarea Evangheliei, având prioritate față de orice slujire apostolică. De aceea Apostolii au ales pe cei șapte diaconi pentru a se ocupa de lucrarea caritativă a Bisericii, ca ei să se poată dedica sluirii cuvântului (*Faptele Apostolilor* 6,4). Pentru a sublinia prioritatea propovăduirii Evangheliei în slujirea apostolică, Apostolul Pavel spune: „Hristos nu m-a trimis să botez, ci să binevestesc" (*1Corinteni* 1,17). „Că vai mie deacă nu voi binevesti!" (*1 Corinteni* 9,16).

Convertirea. Cuvântul Evangheliei predicat este purtător de har. Sfântul Duh lucrează prin acesta și produce în sufletele celor ce-l ascultă și-l primesc convertirea prin credință, așa cum a lucrat în sufletele celor care au ascltat predica Apostolului Petru în ziu pogorârii Sfântului Duh: „Iar ei, auzind acestea, au fost pătrunși la inimă și au zis către Petru și ceilalți Apostoli. Bărbați frați ce să facem?" „Și mulți din cei ce auziseră cuvântul au crezut". „În timp ce Petru vorbea cuvintele acestea, Duhul cel Sfânt S-a pogorât peste toți cei ce ascultau cuvântul" (*Faptele Apostolilor* 2, 37; 4, 4; 10, 44). Subliniind rolul decisiv al predicării Evangheliei în procesul convertirii prin credință, Apostolul Pavel scrie: „Oricine va chema numele Domnului se va mântui. Dar cum vor chema numele Aceluia în Care încă n-au crezut? Și cum vor crede în Acela de Care n-au auzit? Și cum vor auzi, fără propovăduitor? Și cum vor propovădui de nu vor fi trimiși? Prin urmare, credința vine din ceea ce se aude, iar ceea ce se aude prin cuvântul lui Hristos" (*Romani* 10, 13-15, 17).

Convertirea prin credință este poarta mântuirii, primul pas în viața creștină: ,,fiindcă cel ce se apropie de Dumnezeu trebuie să creadă că El există și că răsplătitor se face celor ce-L caută" (*Evrei* 11,6). Convertirea, ca și credința, este un act liber, sinergetic. Convertirea nu înseamnă a constrânge pe cineva să primească credința creștină. Credința, prin însăși natura ei, ca act liber sinergetic, nu se impune prin constrângere ci se oferă numai: ,,dacă vrei să fii desăvârșit... vino de-Mi urmează Mie (*Matei* 19, 21), îi spune Iisus tânărului bogat. Sau: ,,Iată Eu stau la ușă și bat: de-Mi va auzi cineva glasul și va deschide ușa voi intra la el, și voi cina cu el și el cu Mine" (*Apocalipsa* 3, 20). De aceea, Biserica nu face misiune fără să se preocupe de cei ce primesc credința, de propria lor conștiință și libertate. Iar oferirea credinței se face prin predicarea Evangheliei.

Convertirea este un act de profundă schimbare și înnoire spirituală, *metanoia*. Ea este rodul unei duble mișcări: a lui Dumnezeu către om și a omului către Dumnezeu: ,,Așa zice Domnul Savaot. Întoarceți-vă către Mine și atunci Mă voi întoarce și Eu către voi" (*Zaharia* 1, 3). ,,Noi Îl iubim pe Dumnezeu pentru că El ne-a iubit înâi" (*1Ioan* 4, 19). Convertirea înseamnă a renunța la idolatrie absurdă, pentru a sluji Dumnzeului celui viu și adevărat (*1Tesaloniceni* 1, 9). Ea este o întoarcere acasă, la Dumnezeu, a omului întreg și este posibilă numai prin pocăință ca recunoaștere a păcatului propriu, a înstrăinării de Dumnezeu și a necesității harului mântuitor, precum și dispoziția de a împlini întru totul voia lui Dumnezeu: ,,tot cel ce face voia lui Dumnezeu, acela este fratele Meu și sora Mea și mama Mea" (*Matei* 12, 50; *Marcu* 3,35), spune Mântuitorul. Iar cel ce s-a întors la Dumnezeu ca la centrul său existențial ,,în așa fel încât credința și nădejdea lui să fie-n Dumnezeu", născut fiind la ,,viața în Hristos" prin Botez, are o identitate nouă. Germenele acestei ,,nașteri din nou" (*1Petru* 1, 3) este cuvântul lui Dumnezeu propovăduit de Biserică: ,,sunteți născuți din nou, nu din sămânță stricăciosă, ci nestricăcioasă, prin cuvântul lui Dumnezeu și care rămâne în veac.. Iar cuvântul acesta este, care vi s-a binevestit vouă" (*1 Petru* 1, 23, 25).

Credința ca act personal. Credința este actul personal prin care, sub influența harului dumnezeiesc ce lucrează prin cuvântul propovăduirii, ne deschidem sufletul și primim adevărul mântuitor. În actul credinței ne dăruim în mod liber lui Dumnezeu printr-un act de răspuns, de smerenie și recunoștință față de autorevelarea Sa. Această primire a adevărului descoperit de Dumnezeu se face prin lucrarea harului, dăruit prin ascultarea cuvîntului lui Dumnezeu propovăduit de Biserică. Primirea adevărului prin crdință ne duce la predarea noastră deplină lui Dumnezeu în taina Botezului, prin care ne naștem la o viață nouă în Hristos, ca membri ai Bisericii Sale, așa cum cei ce au ascultat predica Apostolilor și ,, au primit cuvântul s-au botezat" și ,,s-au adăugat Bisericii" (*Faptele Apostolilor* 2, 41, 47). Subliniind nașterea la viața cea nouă în Hristos prin Botez, care urmează credinței născută din cuvântul predicării Evangheliei, Apostlolul Pavel spune: ,,oare nu știți că toți câți în Hristos ne-am botezat, întru moartea lui ne-am botezat? Așadar prin Botez ne-am îngropat cu El în moarte pentru ca, așa cum Hristos a înviat din morți prin slava Tatălui, tot astfel și noi să umblăm întru înnoirea vieții" (*Romani* 6, 3-4). ,,Fiindcă toți sunteți fii ai lui Dumnezeu prin credința în Hristos Iisus. Căci câți în Hristos v-ați botezat, în Hristos v-ați îmbrăcat" (*Galateni* 3, 26-27). Astfel, credința născută prin lucrarea harului din cuvântul propovăduirii, dar cu adeziundea și colaborarea noastră, desăvârșită în Botez, este actul personal de primire a adevîrului lui Dumnezeu și de trăire a acestui adevăr în totală comuniune cu El în Iisus Hristos ,,pe Care-l iubiți fără să-L fi

văzut; întru Care crezând fără încă să-L vedeți, bucurați-vă cu bucurie de negrăit și preamărită, dobândind sfârșitul credinței voastre: mântuirea sufletelor" (*1Petru* 1, 8-9).

Cunoașterea prin credință. Apostolul Pavel definește credința ca fiind „ființarea celor nădăjduite și dovada lucrurilor nevăzute" (*Evrei* 1, 1). De aici rezultă că credința oferă cunoașterea lui Dumnezeu și a lucrărilor Lui, cunoașterea realităților dumnezeiești nevăzute. Ea este îndreptată spre viitor, spre realitatea ultimă din care, prin credință, avem deja acum o arvună. „Căci acum vedem prin oglindă, ca-n ghicitură, dar atunci față către față. Acum cunosc în parte; atunci însă deplin voi cunoaște așa cum și eu deplin sunt cunoscut" (*1Corinteni* 13,12). Credința este o vedere spirituală, în parte, nedesăvârșită dar directă și nemijlocită a tainei lui Dumnezeu și a lucrării Lui. Este o lumină pe care ne-o dă Dumnezeu pentru a-L vedea în lumina Sa cea neapropiată (*1Timotei* 6,16): „întru lumina Ta vom vedea lumină". Credința este transpunerea omului într-o nouă dimensiune a existenței, în existența de comuniune cu Dumnezeu. Iar această experiență a credinței este o cunoaștere teologică, în care taina lui Dumnezeu, Care Se revelează în mod personal, este cunoscută fără să fie definită, este interiorizată fără să fie epuizată. Prin credință creștinul are capacitatea spirituală, dată de Dumnezeu, de a-L cunoaște așa cum El Se revelează și de a trăi în comuniune cu El.

Credința ca primire a adevărului lui Dumnezeu și mărturisire a Revelației despre mântuirea în Hristos ține de însăși identitatea creștinului, fiind condiția esențială de a fi ucenic al lui Hristos ți membru al Bisericii Sale. Ea este expresia verbală a experienței comuniunii cu Dumnezeu în Iisus Hristos și face parte din lauda și mulțumirea celui ce a devenit prin credință „martor" al lui Hristos, fără să fi fost martor istoric al Lui: „Pe cel ce Mă va mărturisi pe Mine în fața oamenilor, îl voi mărturisi și Eu în fața Tatălui Meu Care este în ceruri" (*Matei* 10, 32). Credința mărturisită este semnul care indică fidelitatea ultimă a credinciosului. Afirmarea explicită a credinței în Hristos și în lucrarea Lui mântuitoare este indispensabilă apartenenței la Biserică și împărtășirii cu Sfintele Taine: „ Cred Doamne și mărturisesc că Tu ești Hristos Fiul lui Dumnezeu Celui viu."

Propovăduirea Evangheliei după exemplul vizează constituirea și realizarea în mod liturgic-sacramental a trupului lui Hristos-Biserica, De la începutul creștinismului răspândirea Evangheliei s-a concretizat în formarea comunităților creștine prin convertire personală prin credință, botezarea în numele Sfintei Treimi și creșterea duhovnicească prin primirea Sfinteloor Taine, participarea la cult, mărturie și slujire în cadrul acestor comunități, ca realizare concretă a trupului eclesial al lui Hristos. Cartea Faptele Apostolilor arată aceasta atunci când afirmă că cei ce au primit cuvântul lui Dumnezeu și s-au botezat „stăruiau în învățătura apostolilor și în părtășie, în frângerea pâinii și în rugăciuni" (2, 42).

8.1. Transmiterea credinței adevărate

Credința ca act personal de primire a adevărului lui Dumnezeu și de trăire a acestui adevăr în comuniune cu Dumnezeu, născută din propovăduirea Evangheliei de către Biserică, conține Revelația dumnezeiască ce culminează în Iisus Hristos. De aceea, „cuvântul adevărului" (*2 Timotei* 2,15), transmiterea nealterată a acestei Revelații sau a dreptei credințe constituie a doua exigență a misiunii creștine. În misiunea sa Biserica nu inventează Evanghelia, ci transmite în fiecare timp și loc „credința dată sfinților, odată pentru totdeauna" (*Iuda* 3).

Împlinirea Revelației în Iisus Hristos. Propovădirea Bisericii, conținutul credinței depinde în mod exclusiv de descoperirea dată o dată pentru totdeauna în Iisus Hristos (cf. *Evrei* 7, 7). În El, Dumnezeu S-a descoperit în formă eshatologică și definitivă: „Toate Mi-au fost date de către Tatăl Meu și nimeni nu cunoaște pe Fiul, decât numai Tatăl, nici pe pe Tatăl nu-L cunoaște nimeni, decât numai Fiul și cel căruia va voi Fiul să-i descopere (*Matei* 11, 27). „Pe Dumnezeu nimeni niciodată nu L-a văzut; Fiul Cel Unul-Născt care este în sânul Tatălui, El L-a făcut cunoscut; căci legea prin Moise s-a dat, dar harul și adevărul prin Iisus Hristos au venit" (*Ioan* 1,17-18 ; *Evrei* 1, 1-3). Iisus Hristos este ultima etapă a Revelației dumnezeiești și împlinirea planului lui Dumnezeu de mântuire și desăvârșire a lumii. Prin înomenire, Fiul lui Dumnezeu vine în maximă apropiere de noi și ni-l descoperă pe Dumnezeu în mod deplin și în conformitate cu posibiltățile noastre de primire a adevărului și harului Său (cf. *Ioan* 1, 1 și 14). Iisus Hristos ne descoperă în formă umană adevărul deplin despre Dumnezeu, despre om, despre creație și despre mântuirea și îndumnezeirea omului și transfigurarea creației. În El avem realizată Împărăția viitoare a lui Dumnezeu, de aceea Revelația în Iisus Hristos are un caracter definitiv, profetic și eshatologic, de anticipare a țintei finale a întregii creații. Biserica nu așteaptă o nouă revelație publică înainte de Parusie. Revelația va avea o formă finală la a doua venire a lui Hristos în slavă, când va fi „un cer nou și un pământ nou" (*Apocalipsa* 21, 1). Atunci „cei drepți vor străluci ca soarele în împărăția Tatălui lor" (*Matei 13, 43*), în sensul că de ceea ce s-a realizat în Hrisos Cel înviat și înălțat se vor împărtăși drepții și întreaga creație, „pentru ca Dumnezeu să fie totul întru toate" (*1Corinteni* 15, 28). Până atunci, Sfântul Duh, Care-L face prezent pe Hristos, conduce Biserica și pe credincioșii ei la înțelegerea și trăirea adevărului Revelației (cf. *Ioan* 14,20; 16, 13-14).

Regula credinței, regula vieții. Revelația este acțiunea de coborâre a lui Dumnezeu la om și de înălțare a omului care creade și se împărtășește de lucrarea Lui mântuitoare în comuniunea cu Dumnezeu. Ea se face prin cuvine și acte ale lui Dumnezeu și este o acțiune de luminare și transformare a omului care crede. Cunoștințele date prin Revelație exprimă această acțiune de coborâre a lui Dumnezeu la om și de înnălțare a omului în comuniunea cu Dumnezeu și sunt totodată și îndemnuri pentru noi de a colabora cu El pentru realizarea acestei comuniuni. Căci comuniunea lui Dumnezeu cu omul care crede nu se face fără colaborarea liberă a omului. De aceea, transmiterea integrală a Evangheliei sau a cunoștințelor date prin Revelație, adică a conținutului credinței creștine are o importanță decisivă pentru viața creștină și de aceea transmiterea credinței adevărate este o exigență a misiunii creștine.

Credința vine prin cuvântul propovăduirii și este în mod esențial răspuns la acest cuvânt. Între mărturisirea credinței și răspunsul credinței există o intercondiționare reciprocă. Credința ca rod al lucrării harului în sufletele celor ce ascultă și primesc cuvântul Evangheliei sau învățătura de credință creștină este răspunsul omului la iubirea lui Dumnezeu: „Noi Îl iubim pe Dumnezeu pentru că El ne-a iubit mai întâi" (*1 Ioan* 4, 19). De aceea, între credința ca act personal de primire și trăire a adevărului lui Dumnezeu și conținutul Evangheliei trebuie să fie o corespondență. Căci conținutul credinței determină conținutul vieții creștine, regula credinței devine regula vieții. Altfel spus, concepția creștinului despre om, despre istorie și societate este la înălțimea concepției sale despre Dumnezeu și despre lucrarea lui mântuitoare. Numai acea credință prin care se însușește conținutul integral al Evangheliei generează acea atitudine, acel mod de viață care corespunde exigențelor Evangheliei. Există o legătură directă între realitatea

credinței și realitatea existenței. Credința înseamnă nu numai a gândi altfel, ci și a exista altfel, a trăi și a muri în deplină dăruire a întregii existențe lui Dumnezeu: ,,pe noi înșine și unii pe alții și toată viața noastră lui Hristos Dumnezeu să o dăm!" Credința se manifestă în acte și evenimente personale și colective. Taina credinței este transpusă în fapte istorice, în spiritualitatea creștină și orientează întreaga viață a credinciosului. ,,Cuvântul vieții cu tărie ținându-l", creștinii sunt ,,ca niște luminători în lume" (*Filipeni* 2, 15-16). Hristos Domnul S-a revelat pe Sine ca fiind „Calea, Adevărul și Viața" (*Ioan* 14, 6). Fiul lui Dumnezeu S-a întrupat ca să ni-L reveleze pe „Dumnezeu Cel adevărat" (*1 Ioan* 5, 20), iar adevărații închinători ai lui trebuie să I se închine „în duh și în adevăr" (*Ioan* 4, 24). Tot El a arătat că se sălășluiește numai în cei ce cred în El și împlinesc toate cuvintele Lui: ,,De mă iubește cineva, el va păzi cuvântul Meu și Tatăl Meu îl va iubi și noi vom veni la el și ne vom face locaș în el. Cel ce nu mă iubește, nu-mi păzește cuvintele" (*Ioan* 14, 23-24). Între adevărul lui Hristos sau despre Hristos și între iubirea noastă față de El există o strânsă și profundă legătură. Iubirea lui Hristos cuprinde și adevărul Lui, iar cunoașterea lui și a adevărului Său cuprinde și iubirea Lui. Între iubire și adevăr există o unitate profundă.

De aceea, când Hristos Cel înviat îi trimite pe Apostoli să-L vestească în toată lumea și să boteze în numele Sfintei Treimi le poruncește să-i învețe să împlinească toate cele descoperite de El (*Matei* 28,18-19). În același timp, Iisus i-a atenționat pe Apostoli, și prin ei pe toți creștinii până la sfârșitul veacurilor: ,,Luați aminte să nu vă amăgească cineva. Că mulți vor veni în numele Meu zicând: Eu sunt Hristos, și pe mulți îi vor amăgi" (*Matei* 24, 4-5). Prin aceste cuvinte, precum și prin altele asemănătoare, Domnul avertiza: luați aminte să nu fiți induși în eroare de nimeni în ceea ce privește credința voastră. În consecință, Apostoli, în toată propovăduirea lor, au urmărit două obiective fundamentale: răspândirea Evangheliei la toată făptura și apărarea credinței celei adevărate față de învățăturile greșite. În Biserica epocii apostolice exista preocuparea stăruitoare pentru transmiterea credinței adevărate și pentru păstrarea unității învățăturii de credință, cu conștiința că unitatea trupului lui Hristos este menținută și asigurată prin mărturisirea, trăirea și transmiterea credinței în conformitate cu Revelația împlinită în Iisus Hristos (*1 Corinteni* 1,10-13). Apostolul Pavel subliniază faptul că propovăduirea sa nu este altceva decât un cuvânt de la Hristos și despre Hristos: ,,căci nu pe noi înșine ne propovăduim, ci pe Hristos Domnul" (*2 Corinteni* 4,5). El se bucură că obștea creștinilor din Roma se află în succesiunea apostolică a credinței, ascultând din inimă ,,de regula învățăturii căreia i-au fost încredințați" (*Romani* 6, 17), iar pe creștinii din Teslonic îi îndeamnă: ,,fraților stați neclintiți și țineți predaniile pe care le-ați învățat fie prin cuvânt, fie prin epistola noastră" (*2 Tesaloniceni* 2,15; a se vedea și *1 Corinteni* 11, 1-2).

Răstălmăcirea cuvântului adevărului generează o falsă credință. Învățătura eronată atrage după sine rătăcirea de la adevăr, îndepărtarea de Biserică și de calea mântuirii. Scrierile Noului Testament semnalează existența unor propagatori de învățături false. Aceștia erau pseudo-didascalii care-și asumau o misiune pe care nimeni nu le-a încredințat-o, tulburînd și răvășind sufletele credincioșilor (*Faptele Apostolilor* 15, 24). Ei își desfășurau activitatea cu de la sine putere, fără să aibă mandatul sau acordul Bisericii (*Romani* 10, 15). Din cauza caracterului uzurpator și rătăcit al activității lor, ei erau numiți: ,,prooroci mincinoși" (*Faptele Apostolilor* 13, 6; *2 Petru* 2, 1), ,,frații cei mincinoși" (*2 Corinteni* 11, 26), ,,învățători mincinoși" (*2 Petru* 2, 1) sau, și mai grav, ,,antihriști" (*1 Ioan* 2, 18). Asemenea învățători falși, semănători de

cuvinte neadevărate, care răstălmăceau cuvântul adevărului, erau pedepsiți cu excomunicarea din Biserică (*Galateni* 1, 8-9); *1Timotei* 1, 20). Apostolul Pavel avertizează față de unii ca aceștia: „chiar dacă noi sau înger din cer v-ar propovădui altceva decât ceea ce v-am binevestit noi să fie anatema" (*Galateni* 1, 7-8). El include în rândul „faptelor trupului", alături de idolatrie, desfrânare, dușmănii, și dezbinările și ereziile, arătând că cei ce fac unele ca acestea nu vor moșteni împărăția lui Dumnezeu (*Galateni* 5, 19-20). În același timp, el atrage atenția asupra fenomenului sectar, datorat rătăcirilor omenești de tot felul: „căci între voi trebuie să fie și eresuri, pentru ca să se vădească între voi cei încercați" (*1 Corinteni* 1,19). De aceea, el insistă mult asupra transmiterii cuvântului adevărului și a păstrării unității Bisericii (*1 Corinteni* 1, 10; 12, 27).

Comunitatea credinței. Biserica se află în succesiune apostolică prin acordul ei cu învățătura Apostolilor și cu practica lor. Ea are anumite instituții și slujiri apostolice și o trimitere mesianică (*Matei* 28, 18-19), așa după cum Iisus Hristos a fost trimis de Tatăl, iar Apostolii de Iisus Hristos (*Ioan* 20, 21-23). Biserica de astăzi este legată de comunitatea Apostolilor și de comuniunea viitoare a sfinților prin credința ei în conformitate cu Revelația, așa cum ne-au transmis-o Apostolii, însuflețită fiind de Sfântul Duh, Mângâietorul și păzitorul Bisericii până la a doua venire a Domnului, și prin structurile ei ierarhic-sacramentale fixate de Apostoli pe baza indicațiilor Domnului, structuri corespunzătoare multiplelor dăruiri ale puterii lui Hristos în conformitate cu trebuințele credincioșilor. Faptele Apostolilor menționează această continuitate în har și adevăr a Bisericii și enumeră și părțile principale ale acestei continuități: învățătura apostolilor (doctrina apostolorum), comuniunea (koinonia), frângerea pâinii (Euharistia, Tainele) și rugăciunea (cultul): „Și stăruiau în învățătura apostolilor și în părtășie, în frângerea pâinii și în rugăciuni" (2, 42).

Mărturia originară a Revelației cuprinsă în Tradiția apostolică, fixată apoi în scris în Sfânta Scriptură, nu poate fi înțeleasă decît în lumina experienței pe care a avut-o Biserica în continuitatea ei istorică în trăirea Revelației. Conținutul credinței nu se transmite ca o serie de afirmații abstracte despre Dumnezeu și despre lucrarea Lui mântuitoare, independent de trăirea acesteia în comunitatea Bisericii. Credința ca act personal de primire a adevărului lui Dumnezeu se naște prin lucrarea harului în sufletele celor ce primesc cuvântul propovăduirii printr-un act de comunicare a ei de către comunitatea Bisericii, care premerge credinței individuale. Credința care ține de Hristos și se datorește Sfântului Duh are în mod esențial o dimensiune istorică. Ei îi aparține nu numai contextul noetic, ci și cel al trăirii ei de la originea actului său istoric încoace, precum și contextul conceptual și de viață al celor ce se împărtășesc de ea, care se continuă sub aspect istoric. Credința nu vine niciodată de la sine și nu lasă pe om singur. Cel ce crede se află în comunitatea istorică a credinței. De aceea Biserica Ortodoxă pune la îndoială orice misiune care nu are în vedere transmiterea personală, istorică și cronologică, a credinței, în comunitatea Bisericii, și întruparea Evangheliei în experiența spirituală a Bisericii dintr-un anumit loc și timp, la un anumit popor. Dacă misiunea nu este în continuitate istorică cu Tradiția Apostolilor, așa cum aceasta a fost transmisă în comunitatea Bisericii, atunci ea nu este fidelă Tradiției apostolice și este o formă coruptă de misiune.

Simbolul credinței și dogmele. Pentru transmiterea, însușirea și mărturisirea dreptei credințe, adevărul Revelației cristalizat în Tradiția apostolică și fixat în Sfânta Scriptură, a fost formulat de Biserică în simboluri de credință. Pentru multiplele nevoi ale Bisericii creștine,

misiune, Botez, cult, încă din timpul Apostolilor au circulat asemenea „crezuri” care cuprindeau esențialul credinței, folosite în cultul divin și în propovăduire. În „regula fidei” care, dacă n-a fost formulată direct de către Apostoli, cu siguranță în conținutul ei ea este de origine apostolică, Biserica găsește cheia pentru sensul adevărat al Sfintei Scripturi și are în aceasta liniile de referință ale interpretării ei. „Regula fidei” a servit de la început la săvârșirea Botezului și a Euharistiei ca mărturisire de credință, fiind strâns legată de cultul divin sacramental. Ea nu era o simplă exprimare teoretică a credinței, ci marca în mod existențial viața creștină, fiind rostită la primirea Tainelor și constituind esența sau firul roșu al credinței. Asemenea crezuri dogmatice sunt necesare pentru transmiterea credinței adevărate mai ales atunci când Biserica transmite credința în situații pastorale și misionare deosebite. Așa a fost cazul în secolul al IV-lea, când Biserica a trecut prin momente grele în ceea ce privește stabilirea Tradiției apostolice și interpretarea dogmelor de credință. Ea trebuit să facă față unor controverse și curente care puneau în discuție afirmații teologice de bază despre Iisus Hristos, Dumnezeu ade vărat și om adevărat și despre Sfântul Duh, dăitătorul de viață. În aceste condiții, Părinții celor două sinoade ecumenice (Niceea, 325 și Constantinopol, 381), care purtau responsabilitatea de a propovădui și învăța drept cuvântul adevărului (*2Timotei* 1, 13; 2, 15) după exemplul Apostolilor, restabilesc – pe baza Revelației cuprinsă în Tradiția apostolică și în Sfânta Scriptură – credința ortodoxă comună, alcătuind Simbolul de credință niceo-constantinopolitan. Proclamat cu puterea și în numele Sfântului Duh (*Faptele Apostolilor* 15, 28; *2Timotei* 1, 14), Simbolul de credință niceo-constantinopolitan devine crezul Bisericii prin care credincioșii își însușesc conținutul credinței creștine. Simbolul de credință afirmă sintetic taina lui Dumnezeu și a lucrării lui mântuitoare iar credincioșii își exprimă prin el fidelitatea ultimă față de Dumnezeu. Simbolul de credință devine, în același timp, mărturisirea publică a Bisericii și dreptarul prin care ea distinge dreapta credință față de erezie. De acum, Biserica nu a admis nici alterarea sau parafrazarea textului acestui crez, nici înlocuirea lui. Adăugarea ca și sustragerea unui articol din crez au fost socotite ca având consecințe grave pentru apartenența la Biserică, acestea constând în înlăturarea episcopului din episcopat, excluderea preotului din cler sau excomunicarea laicilor din comunitatea liturgică (canonul 7 al sinodului al III-lea ecumenic, Efes, 431 și canonul 1 al sinodului al VI-lea ecumenic, Constantinopol, 680).

Deși Simbolul de credință niceo-constantinopolitan a fost introdus în slujba Liturghiei la sfârșitul secolului al V-lea, el era deja în centrul pregătirii candidaților pentru Botez, în cadrul catehumenatului, cu mult timp înainte. Faptul acesta arată în modul cel mai direct că Simbolul de credință niceo-constantinopolitan nu a rămas o simplă definiție dogmatică teoretică a celor două sinoade ecumenice, ci a devenit parte din tradiția vie permanentă a Bisericii, „memoria dogmatică” pe temeiul căreia sinoadele următoare dezvoltă și precizează Tradiția. Și aceasta deoarece Biserica a recunoscut în el Tradiția apostolică originară comună a ei, pe care cele două sinoade ecumenice au confirmat-o și au sintetizat-o în acest Simbol de credință. Crezul a fost acceptat de Biserică în cult, atât pentru faptul că ea a recunoscut în el Tradiția apostolică, cât și pentru valoarea lui teologică și spirituală și pentru rolul acestuia în transmiterea dreptei credințe. Căci el afirmă atât taina lui Dumnezeu în Sine, în ființa Sa absolută și inefabilă, cât și prezența și lucrarea Sa în Biserică și în lume. De aceea, Biserica a pregătit pe cei ce doreau să devină creștini printr-o instruire serioasă în cunoașterea Simbolului de credință în cadrul catehumenatului, exercitându-și autoritatea sa, în ceea ce privește învățătura de credință, cu

mare autoritate. Biserica Ortodoxă a practicat excluderea de la cumninecarea euharistică mai ales din motive de erezie. Formulările dogmatice ulterioare nu sunt decât o altă latură a Simbolului de credință. Ele sunt precizări și dezvoltări ale unor afirmații ale acestui simbol, alcătuite de Biserică în momentul în care era amenințată de sciziune datorită interpretărilor eretice ale Revelației. Ea a prevenit sau a încercat să prevină această sciziune, formulând – pe baza Revelației cuprinsă în Sfânta Scriptură și în Tradiția apostolică – mai precis punctele de credință controversate. Pe lângă poezia liturgică și vorbirea metaforică a omiliilor, Biserica a creat limbajul metalogic și antinomic al dogmelor, dotat cu o precizie uimitoare. Dogmele sunt formulări generale ale adevărului revelat și, în același timp, granițe (horoi) ale acestui adevăr. Ele exprimă într-o formă foarte concisă și precisă împărtășirea de Sine a lui Dumnezeu cel infinit oamenilor, împărtășire ce are ca punct final mântuirea și îndumnezeirea omului. Această formulare generală asigură conținutul Revelației întrucât dogmele conduc spre taina infinită și incomprehensibilă a lui Dumnezeu și spre comuniunea cu El. Ca atare, ele necesită însă și o adâncire și o explicare pentru fiecare perioadă de timp pentru a face accesibilă taina mântuirii exprimată în ele. În formularea generală a dogmelor sunt definite însă precis structurile fundamentale ale lucrării mântuitoare a lui Dumnezeu, în așa fel încât ele arată foarte clar atât transcendența lui Dumnezeu, pe de o parte, cât și posibilitatea și condițiile participării omului la viața lui Dumnezeu, pe de altă parte. Orice neglijare a unuia dintre aceste două aspecte în explicarea dogmei ar neglija taina mântuirii însăși, ceea ce ar duce la deformarea sau alterarea conținutului credinței și prin aceasta la slăbirea sau superficializarea actului de credință.

Însușirea și trăirea credinței. Pentru Biserica Ortodeoxă, propovăduirea orală a cuvântului lui Dumnezeu, săvârșirea Tainelor, a cultului în general, constituie mijloacele principale prin care Hristos Se dăruiește Bisericii Sale, credincioșilor Săi, aici și acum. În actul dăruirii lui Hristos credincioșilor și al dăruirii responsorice a credincioșilor lui Hristos, ascultarea și mărturisirea personală a credinței sunt tot atât de importante ca și lucrarea liturgică și sacramentală. Ascultarea și mărturisirea personală a credinței sunt o condiție a lucrării liturgice și sacramentale. Mântuitorul Iisus Hristos însuși, încă în timpul activității Sale pământești a cerut întotdeauna înaintea săvârșirii unei vindecări, a unei fapte dătătoare de viață, răspunsul credinței: „Credeți că pot să fac Eu aceasta? (*Matei* 9, 28-30) sau: „Nu te teme. Crede numai!” (*Marcu* 5, 36).

Prin lucrarea harului și colaborarea omului, în actul personal al credinței, omul primește și-și însușește adevărul Revelației lui Dumnezeu și I se dăruiește Lui printr-un act de smerenie și recunoștință. Prin Taine, Dumnezeu Se dăruiește credincioșilor, le dăruiește harul său prin umanitatea îndumnezeită a lui Iisus Hristos. Lucrarea lui Dumnezeu presupune credința omului. De aceea înainte de primirea Tainelor se cere mărturisirea personală a credinței. Mărturisirea personală a credinței nu se poate face însă fără inițiere în credință și fără însușirea în spirit a ceea ce a făcut Dumnezeu pentru noi , a ceea ce Iisus Hristos a învățat și a transmis Apostolilor Săi. De ceea creștinii sunt mai întâi „luminați”, adică primesc lumina cuvântului lui Dumnezeu prin evocarea istoriei mântuirii în toată întinderea ei revelată ca lucrare a Sfintei Treimi și predicarea explicită a Evangheliei. Credința ca „luminare” înseamnă însușirea unei viziuni globale despre realitate, viziune în care Dumnezeu este primit și mărturisit ca fiind Creatorul lumii, Mîntuitorul omenirii păcătoase, Sfințitorul care transfigurează viața și creația, așa cum s-a revelat și împlinit în Iisus Hristos. Creștinul poartă cu sine această viziune și revelație. Prin

credință el înțelege rațiunea existenței, sensul vieții și al viitorului său, valoarea sa unică de chip al lui Dumnezeu, orientat spre El și chemat la asemănarea cu El, așa cum aceasta s-a revelat în Iisus Hristos. De aceea viața sa are un sens absolut. Dar această viziune a credinței nu se reduce la o serie de afirmații teologice, ea deschide poarta sufletului și-l angajează pe creștin pe drumul cu Hristos spre Împărăția lui Dumnezeu. Mărturisirea credinței arată fidelitatea ultimă față de Iisus Hristos și față de Evanghelia Sa, așa cum Acesta este revelat prin Profeți, mărturisit de Apostoli și Evangheliști și de Tradiția vie a Bisericii, în continuitatea ei istorică neîntreruptă.

După mărturisirea credinței urmează celebrarea credinței în cadrul cultului particular și public, în care creștinul își exprimă și manifestă credința prin rugăciuni, imne și laude pline de mulțumire și bucurie duhovnicească și se împărtășește de harul Său. Căci în cult și Taine are loc așezarea liberă a credinciosului într-o comuniune de adorare cu Dumnezeu în care credinciosul Îl recunoaște pe Dumnezeu ca centru și unica sursă a vieții și împlinirii sale, Îl adoră și-I aduce lauda și mulțumirea cuvenită. Prin aceasta el alege fără ezitare calea lui Hristos, trăirea după adevăr (*3Ioan* 3-4) și se deschide lucrării Sfântului Duh care-i dă puterea pentru aceasta. Credința se manifestă, se concretizează în viața personală și socială. Convertirea prin credință și harul botezului face din cel botezat o „făptură nouă", prin întemeierea unei noi relații cu Dumnezeu și cu semenii: „cele vechi au trecut, iată că toate au devenit noi" (*2Corinteni* 5, 17). Viața cea nouă în Hristos nu este însă ceva static, definitiv, ci un proces permanent de a fi autentic, de acrește spre asemănarea cu El. Această luptă spirituală trebuie să se concretizeze într-un angajament moral, pe calea arătată de Hristos, prin împlinirea poruncilor Sale. Trăirea după chipul lui Hristos este singura atitudine autentică a creștinului.

BIBLIOGRAFIE

BEL, Valer, Pr., *Dogmă și propovăduire*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1994;

BEL, Valer, Pr., *Misiunea Bisericii în lumea contemporană*, Presa Universitară Clujeană, 2002; ediția a 2-a, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2010;

BEL, Valer, Pr., *Misiune, Parohie, Pastorație*, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2002;

BELU, Dumitru, Pr., *A propovădui, ce înțeles are,* în „Mitropolia Ardealului", IV,1959, nr. 3-4;

BELU, Dumitru, Pr., *Predica apostolică*, în „Mitropolia Ardealului", XI, 1966, nr. 1-3;

BELU, Dumitru, Pr., *Predica postapostolică*, în „Mitropolia Ardealului" , XI, 1966, nr. 3-4;

BELU, Dumitru, Pr., *Predica Sfântului Apostol Petru*, în „Mitropolia Ardealului", XII, 1967, nr.1-3;

BELU, Dumitru, Pr., *Predica veacului de aur*, în „Mitropolia Ardeaalului", IX, 1964, nr. 1-2;

BELU, Dumitru, Pr., *Activitatea omiletică a Sfântului Vasile cel Mare*, în „Mitropolia Ardealului", XXIV, 1979, nr. 1-3;

BRIA, Ion, Pr., *Biserica Ortodoxă și mărturia creștină*, în „Biserica Ortodoxă Română", 1981, nr. 1-5 și în „Glasul Bisericii", 1982, nr.1-3;

BRIA, Ion, Pr., *Curs de Teologie și practică misionară ortodoxă*, Geneva, 1982;

BRIA, Ion, Pr., Iisus Hristos, Editura Enciclopedică, București, 1992;

BRIA, Ion, Pr., *Dicționar de teologie ortodoxă*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, ediția a II-a, București, 1994;

BRIA, Ion, Pr., CHANSON, Philippe, etc., editori, *Dictionaire oecumménique de missiologie: Cent mots pour la mission*, Les Editions du Cerf, Paris, 2003;
BRIA, Ion, Pr., *Ortodoxia în Europa. Locul spiritualității române*, Editura Mitropoliei Moldovei și Bucovinei, Iași, 1995; Idem., *Tratat de Teologie dogmatică și ecumenică*, Editura România creștină, București 1999 ; Idem., *Comentariu la Catehismul ortodox*, Ed. „Oastea Domnului", Sibiu, 2000;
DURA, Nicolae, Pr., *Propovăduire Cuvântului și Sfintele Taine. Valoare lor în lucrarea de mântuire. Teză de doctorat*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București 1998;
MÜLLER, Karl, SUNDERMEIER, Theo, *Lexikon Missionstheologischer Grundbegriffe*, Reimer Verlag, Berlin, 1987;
RADU, Dumitru, Pr., *Îndrumări Misionare*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București 1986;
STĂNILOAE, Dumitru, Pr., *Autoritatea Bisericii*, în „Studii Teologice", XVI, 1964, nr. 3-4, pp. 187-2-5;
STĂNILOAE, Dumitru, Pr., *Noțiunea dogmei*, în „Studii Teologice", XVI, 1964, nr. 9-10, pp. 534-571; Idem., *Sfânta Tradiție. Definirea Noțiunii și întinderea ei*, în „Ortodoxia",XVI, 1964, nr. 1, pp. 47-109;
STĂNILOAE, Dumitru, Pr., *Sfânta Scriptură și Tradiția apostolică în Mărturisirea Bisercii*, în „Ortodoxia" XXXII, 1980, nr.2;
STĂNILOAE, Dumitru, Pr., *Spiritualitate și Comuniune în Liturgia Ortodoxă*, Craiaova, 1986; ediția a II-a, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2004;
STĂNILOAE, Dumitru, Pr., *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987, 1996, 2000, 2010.

9. Misiunea ca zidire a *trupului lui Hristos*, Biserica. Liturghie şi misiune (Pr. prof. dr. Valer Bel)

Misiunea Apostolilor şi a Bisericii apostolice este legată fiinţial de trimiterea Fiului şi a Duhului Sfânt de către Tatăl în lume şi pentru viaţa lumii. Scopul trimiterii şi al misiunii lui Iisus Hristos şi a Duhului Sfânt în lume, care se perpetuează în misiunea Apostolilor şi a Bisericii este descris, în dimensiunile lui cosmice şi eclesiologice, de sfântul Apostol Pavel în Epistola către Efeseni, acesta constând în recapitularea şi unirea întregii creaţii în Trupul lui Hristos - Biserica, prin unitatea credinţei, prin sfintele Taine şi prin creşterea în viaţa în Hristos în orizontul eshatologic al Împărăţiei lui Dumnezeu: ,,şi pe toate I le-a supus sub picioare şi pe El L-a dat peste toate Cap Bisericii care este trupul Său, plinătatea Celui Ce pe toate întru toţi le plineşte" (*Efeseni 1,22-12*). Pentru aceasta Iisus Hristos însuşi a rânduit diferite slujiri în Biserică, fiecare având locul şi slujirea lui (*Efeseni 4,11-13*).

Acest program misionar paulin, care nu este altceva decât o dezvoltare, pentru nevoi misionare şi pastorale, a teologiei expusă în cartea Faptele Apostolilor în legătură cu pogorârea Duhului Sfânt şi întemeierea văzută a Bisericii, a fost şi este valabil pentru toate timpurile şi este împotriva oricărei forme de individualism şi sectarism.

De fapt, întemeierea văzută a Bisericii şi inaugurarea misiunii creştine s-au făcut prin unul şi acelaşi act mântuitor al pogorârii Duhului Sfânt, evidenţiindu-se şi prin aceasta că Biserica şi misiunea creştină sunt legate indisolubil una de alta. Căci prin pogorârea Duhului Sfânt peste Apostoli, se întemeiază Biserica „trupul lui Hristos", iar Apostolii primesc putere de sus pentru a fi martori ai lui Hristos în toată lumea: ,,putere veţi primi prin venirea peste voi a Sfântului Duh şi-mi veţi fi Mie martori în Ierusalim şi-n toată Iudeea şi-n Samaria şi până la marginea pământului" (*Faptele Apostolilor 1,8*).

Prin pogorârea Duhului Sfânt, Apostolii se împărtăşesc de mântuirea dăruită de Dumnezeu în Iisus Hristos, constituind prima comunitate creştină sau Biserica şi-L propovăduiesc cu putere pe Hristos Cel răstignit şi înviat, şi mulţi din cei prezenţi în Ierusalim ,,auzind acestea au fost pătrunşi la inimă şi au zis către Petru şi ceilalţi apostoli: Bărbaţi fraţi, ce să facem? Iar Petru le-a zis:Pocăiţi-vă, şi fiecare din voi să se boteze în numele lui Iisus Hristos, spre iertarea păcatelor voastre; şi veţi primi darul Sfântului Duh. Că pentru voi este dată făgăduinţa şi pentru copiii voştri şi pentru toţi cei de departe, pentru oricâţi îi va chema Domnul Dumnezeul nostru"(*Faptele Apostolilor 2, 37-39*). Faptele Apostolilor menţionează în repetate rânduri că *„*Domnul îi adăuga zilnic Bisericii pe cei ce se mântuiau"(*2,47*), că obştea primilor creştini sporea continuu *(6,7*) şi că în fiecare zi se adăuga Bisericii mulţime de bărbaţi şi femei (*5,14*).

De la început, misiunea creştină s-a angajat în două mari direcţii. Misiunea *ad extra* sau *externă*, prin propovăduirea Evangheliei la necreştini, având ca scop convertirea popoarelor şi misiunea *ad intra* sau *internă* prin care Biserica s-a preocupat de cei botezaţi, organizând viaţa internă liturgică şi socială a credincioşilor după principiile Evangheliei în vederea desăvârşirii lor. Astfel, Biserica apare de la început atât ca o comunitate euharistică, poporul lui Dumnezeu care se adună să comemoreze faptele minunate ale lui Dumnezeu din istoria mântuirii şi pentru a reînnoi comuniunea cu El, trăind o viaţă nouă în Duhul Sfânt, cât şi ca o comunitate apostolică misionară, care are conştiinţa unei trimiteri speciale la cei care n-au primit încă Evanghelia

mântuirii. Istoria Bisericii primare este o mărturie exemplară în această privinţă. Faptele Apostolilor menţionează că primii creştini „stăruiau în învăţătura Apostolilor şi în părtăşie, în frângerea pâinii şi în rugăciuni. Şi zi de zi într-un cuget stăruind în templu, şi-n casă frângând pâinea, împreună luau Hrana întru curăţia inimii lăudându-l pe Dumnezeu şi având har la tot poporul" (*Faptele Apostolilor 2,42, 46-47*). Iar prin misiunea pe care o făceau printre cei care nu crezuseră încă în Hristos „Domnul îi adăuga zilnic Bisericii pe cei ce se mântuiau"*(Faptele Apostolilor 2, 47*).

Misiunea creştină este aşadar o chemare mântuitoare adresată oamenilor şi vizează unitatea omenirii în aceeaşi credinţă în Sfânta Treime, în acelaşi Botez şi aceeaşi Euharistie, adunarea ei în unicul Trup al lui Hristos, zidirea ei în unicul Templu al Duhului Sfânt, prin liturghizarea existenţei umane sau transpunerea ei într-un ritm liturgic-sacramental, baptismal-euharistic şi pascal pentru transformarea şi înnoirea omului şi a lumii în aşteptarea activă a înnoirii ultime în Împărăţia lui Dumnezeu, ca împărăţie a Sfintei Treimi.

Manifestarea prezentă a Împărăţiei viitoare a lui Dumnezeu şi intrarea personală în ea la învierea morţilor este constituirea comunităţii credincioşilor în duhul trimiterii lui Iisus Hristos şi în slujba comuniunii viitoare a tuturor credincioşilor în Împărăţia lui Dumnezeu. Această comunitate este roada trimiterii lui Iisus Hristos şi a Duhului Sfânt. Ea exprimă anticipativ comuniunea viitoare a omenirii transfigurate în Împărăţia lui Dumnezeu, aşa cum Iisus Hristos Însuşi, în celebrarea Euharistiei cu cei ce I-au primit Evanghelia şi chemarea, a anticipat comuniunea viitoare a Împărăţiei lui Dumnezeu. De aceea, săvârşirea Euharistiei în amintirea morţii şi învierii Domnului este şi rămâne centrul vieţii Bisericii. Nicăieri nu se exprimă ceea ce constituie fiinţa Bisericii însăşi ca în Euharistie: comuniunea lui Hristos cu fiecare credincios, comuniune care întemeiază şi comuniunea oamenilor întreolaltă. În Euharistie Biserica celebrează comuniunea cu Dumnezeu - Sfânta Treime, dăruită prin Hristos în Duhul Sfânt, comuniune prin care ea devine anticipare a comuniunii celei depline a omenirii transfigurate în Împărăţia viitoare a lui Dumnezeu. Comuniunea eclesială a credincioşilor, în Hristos prin Duhul Sfânt, revelează taina comuniunii Sfintei Treimi ca temelie, model şi scop ultim al misiunii creştine.

Pentru a îndeplini această misiune, Biserica antrenează şi conduce lumea, în şi prin puterea Duhului Sfânt, în trei mari acţiuni: propovăduirea Evangheliei, care naşte şi susţine credinţa, sfintele Taine şi mărturia creştină. Acestea pot să mai fie numite şi daruri sau lucrări ale Duhului Sfânt şi manifestări ale Împărăţiei lui Dumnezeu. Aceste coordonate esenţiale ale misiunii sunt menţionate clar la sfârşitul Evangheliei după Matei în marea poruncă misionară (*Matei 28, 19-20*). Ele sunt evanghelizarea: „mergeţi şi învăţaţi toate neamurile"; încorporarea sacramentală în trupul eclesial al lui Hristos, în care participăm la viaţa de comuniune a Sfintei Treimi: „botezându-le în numele Tatălui şi al Fiului şi al Sfântului Duh"şi îndemnul de a stărui în dreapta credinţă, în sfinţenie, mărturie şi slujire: „învăţându-le să păzească toate câte v-am poruncit Eu vouă". Urmând poruncii Mântuitorului şi Tradiţiei apostolice, Biserica Ortodoxă a înţeles misiunea creştină într-o perspectivă eclesiologică foarte bine determinată.

Biserica este parte integrantă din mesajul Evangheliei. Biserica este finalizarea şi concretizarea lucrării mântuitoare a lui Iisus Hristos în această lume, lucrare care a început cu întruparea. Ea este al cincilea act fundamental din istoria mântuirii, urmând celor patru acte fundamentale care sunt întruparea, răstignirea, învierea şi înălţarea. Hristos Cel înviat şi înălţat

ne mântuieşte întrucât Se sălăşluieşte în noi prin Duhul Sfânt (*Ioan 14, 20, 23*). Pogorârea Duhului Sfânt constituie trecerea de la lucrarea mântuitoare a lui Hristos în umanitatea Sa personală la extinderea acestei lucrări în ceilalţi oameni. Astfel, Biserica nu este nici o instituţie care poartă mântuirea în sine şi o împărtăşeşte credincioşilor care devin membri ai ei, nici o instituţie care slujeşte numai ca un instrument pentru misiune sau pentru mântuirea omului, ci ea este taina recapitulării tuturor în Hristos. Ea coincide cu realizarea mântuirii în măsura în care aceasta se înfăptuieşte în lume şi în istorie. Biserica este inclusă în planul lui Dumnezeu de mântuire a lumii prin recapitularea tuturor în trupul lui Hristos: „ca să adune întru una pe fiii lui Dumnezeu cei împrăştiaţi" (*Ioan 11,52; 1 Corinteni 15,28*).

Convertirea însăşi ca roadă a propovăduirii Evangheliei este un act de încorporare în trupul eclesial al lui Hristos, ca răspuns personal la cuvântul lui Dumnezeu propovăduit de Biserică. Credinţa născută din cuvântul propovăduirii, care constituie sămânţa şi conţinutul credinţei (*Matei 13, 1-30*), este un act de comuniune personală cu Dumnezeu şi comunitatea eclesială, şi nu o simplă chestiune de convertire individuală, nominală. Credinţa creştină înseamnă a intra în legământul pe care Dumnezeu îl are cu poporul Său, pecetluit cu jertfa lui Hristos: „că prin El şi unii şi alţii într-un singur Duh avem calea deschisă spre Tatăl" (*Ef*eseni*2,18*). Convertirea autentică este posibilă numai prin încorporarea în trupul eclesial al lui Hristos (*Efeseni 2, 14, 18*) în care participăm la viaţa de comuniune a Sfintei Treimi: „Credincios este Dumnezeu prin care voi aţi fost chemaţi la împărtăşirea cu Fiul Său Iisus Hristos, Domnul nostru" (*1Corinteni 1,9*).

Identitatea creştină primită prin convertire şi Botez nu este ceva definitiv şi static, ci un proces permanent de a fi autentic, de a creşte împreună cu Hristos, întru asemănarea Sa, în comuniune cu El, ca membru al trupului Său (*Romani 12,4-5;1Corinteni 12,27;Coloseni 1,18*). Odată născut la viaţa cea nouă în Hristos în Taina botezului (*Romani 6,5*), creştinul se angajează într-o luptă spirituală continuă „până ce Hristos va lua chip" în el (*Galateni 4,19).*Convertirea şi Taina botezului deschid un orizont nou, spre realitatea ultimă a Împărăţiei lui Dumnezeu. Viaţa în Hristos primită în Taina botezului este doar începutul vieţii care va să vină, iar „umblarea întru înnoirea vieţii" (*Romani 6,4*) şi creşterea până la „starea de bărbat desăvârşit" (*Efeseni 4,13*) constituie o pregătire pentru acel mod de viaţă viitor. Ori, această luptă spirituală a creştinului este susţinută în primul rând de harul lui Dumnezeu împărtăşit prin sfintele Taine şi de comunitatea eclesială care este o comunitate liturgică-sacramentală.

Biserica este comuniunea de viaţă şi iubire a lui Dumnezeu - Sfânta Treime cu oamenii prin Hristos în Duhul Sfânt (Ioan. 17, 21-23). Biserica istorică este chemată să reproducă în viaţa ei această comuniune trinitară şi unitară a lui Dumnezeu. Ea este comunitatea umană care trăieşte din comuniunea divină a Sfintei Treimi. De aceea întreaga ei misiune este orientată în această direcţie. Tainele de iniţiere: Botezul, Mirungerea şi Euharistia sunt Taine de încorporare într-o comunitate liturgică determinată, de apartenenţă reală la trupul lui Hristos. Celelalte Taine şi ierurgii urmăresc de asemenea restabilirea raporturilor slăbite dintre Dumnezeu şi credincioşi ca membri ai acestei comunităţi.

Inserarea în acest „nor de martori" (*Evrei 12, 1*) are nu numai o semnificaţie sociologică sau morală, ci o importanţă soteriologică, aşa cum arată Sfântul Apostol Pavel când scrie: „sunteţi concetăţeni ai sfinţilor şi casnici ai lui Dumnezeu, zidiţi pe temelia apostolilor şi a profeţilor, piatra cea din capul unghiului fiind Însuşi Iisus Hristos" (*Efeseni 2,19-20*). Creştinii, toţi membrii poporului lui Dumnezeu, sunt numiţi sfinţi (*Evrei 6,10; 13,24*) pentru că ei se împărtăşesc de

sfinţenia lui Hristos, având o sfinţenie sacramentală (*Romani 8, 27*). Există, de asemenea, mulţimea sfinţilor care înconjoară Mielul, care stă în mijlocul tronului lui Dumnezeu: „iată mulţime multă pe care nimeni nu putea s-o numere, din tot neamul şi seminţiile şi popoarele şi limbile, stând înaintea tronului şi înaintea Mielului, îmbrăcaţi în veşminte albe şi cu ramuri de finic în mâinile lor" (*Apocalipsa 7,9*). Ca membri ai trupului lui Hristos, creştinii sunt în comuniune cu Dumnezeu şi cu sfinţii. Comuniunea sfinţilor înseamnă nu numai că creştinii aparţin lui Hristos, ci şi că ei au misiunea integrării lumii în comuniunea cu Dumnezeu.

Actul misionar este aşadar un act eclesial. Propovăduirea Evangheliei vizează constituirea şi realizarea în mod liturgic sacramental a trupului lui Hristos-Biserica. De fapt, Iisus a constituit grupul celor doisprezece apostoli, cărora le-a dat puterea Duhului Sfânt (*Matei18, 18; Inoan 20, 22-23*), ca o imagine a Bisericii. Biserica se realizează în istorie ca „Trupul lui Hristos", după modelul colegiului apostolic, care are în centru pe Iisus Hristos. Apostolul Pavel, care a întemeiat comunităţi creştine în situaţii geografice şi culturale foarte diverse, subliniază cu tărie unitatea pe care o au toţi creştinii în Iisus Hristos, „capul Trupului", atunci când spune că în Hristos „nu este elin şi iudeu, tăiere împrejur şi netăiere împrejur, barbar, scit, rob, liber, ci Hristos, totul întru toţi" (*Coloseni 3,11*).

Caracterul eclesiologic al misiunii nu trebuie înţeles într-un sens instrumentalist sau eclesiomonist. Biserica nu este doar un simplu instrument al misiunii dar nici scopul ultim al acesteia. Biserica este condiţia, criteriul, realizarea şi rezultatul misiunii. Biserica este condiţia şi instrumentul misiunii deoarece în calitatea ei de „trup al lui Hristos" şi „stâlp şi temelie a adevărului" (*1 Timotei 3,13*), ea este „martorul" adevărat în istorie al lui Hristos cel răstignit, înviat şi înălţat, căci ea este cea care transmite Evanghelia mântuirii în integritatea ei şi în ea se realizează comuniunea lui Dumnezeu cu oamenii şi creşterea acestora până la „măsura vârstei plinătăţii lui Hristos" (*Efeseni 4,13*). Existenţa Bisericii este de aceea o precondiţie a misiunii. Dacă Biserica a fost întemeiată în chip văzut, ca o comunitate istorică prin pogorârea Duhului Sfânt peste Apostoli, ceilalţi oameni se împărtăşesc de mântuirea adusă de Hristos, ca membri ai Bisericii Sale, prin activitatea misionară a acesteia.

Biserica nu este însă numai condiţia şi instrumentul misiunii ci şi scopul şi realizarea acesteia în istorie întrucât ea este parte integrantă din mesajul Evangheliei. Ea face parte din planul lui Dumnezeu de mântuire a lumii prin recapitularea ei în trupul lui Hristos. În acelaşi timp, Biserica este şi un rezultat al misiunii întrucât Dumnezeu conduce pe oameni la mântuire şi le dăruieşte harul Său prin activitatea misionară a Bisericii. Biserica este într-o stare continuă de misiune din ziua ei de naştere.

Biserica este prezenţa anticipată a Împărăţiei lui Dumnezeu. Misiunea creştină are, aşa cum s-a arătat, un caracter eclesiocentric, dar nu eclesiomonistic. Căci ea vizează „zidirea trupului lui Hristos" în orizontul eshatologic al Împărăţiei lui Dumnezeu. Biserica este „trimisă" în lume ca, purtând în trupul ei istoric semnele lui Hristos cel răstignit şi înviat, să fie o anticipare şi mijlocul de realizare a comuniunii eshatologice a întregii lumi cu Creatorul ei. Menirea ei este de a fi aici şi acum locul în care lumea, prin anticipare, participă la această realitate ultimă. În acest sens, Biserica poate fi definită ca „sacramentul" Împărăţiei lui Dumnezeu ajunsă la noi în Iisus Hristos şi care se va manifesta în plenitudinea ei, la a doua Sa venire întru slavă când „Dumnezeu va fi totul întru toate" (*1 Corinteni 15, 28*).

Biserica prin însăşi natura ei sacramentală dă mărturie despre Împărăţia lui Dumnezeu pentru întreaga omenire. De aceea, în misiunea sa, Biserica este chemată, ca prin propovăduirea cuvântului lui Dumnezeu, săvârşirea Tainelor şi a ierurgiilor, prin mărturia şi slujirea creştină să formeze comunităţi mărturistitoare la nivel local care să includă pe toţi fără nici o deosebire de sex, de vârstă, profesie sau condiţie socială şi care să pună accentul pe liturghizarea şi filocalizarea vieţii umane prin coerenţa dintre credinţă şi trăirea acesteia în relaţiile umane personale. Comunităţi de susţinere şi iubire activă, care întâmpină pe cei străini, dau speranţe celor deznădăjduiţi şi insuflă curaj celor cu voinţa înfrântă.

Propovăduirea Evangheliei Împărăţiei înseamnă vestirea mântuirii în Hristos şi o viaţă nouă în Duhul Sfânt. Ea este inseparabilă de alungarea puterilor diabolice care întreţin patimile egoiste din noi şi include iertarea păcatelor şi sănătatea sufletească şi trupească (*Iacob 5, 14-15*). „Frăţietatea reală pe care o primim în Fiul prin Duhul Sfânt şi care ne va conduce treptat la Împărăţia Fiului şi a Tatălui, trebuie să se răsfrângă şi asupra întrebuinţării frăţeşti a bunurilor lumii pe care le-am primit de la Tatăl nostru comun. Este un aspect al transfigurării lumii care nu se poate produce fără contribuţia noastră. Nu-l putem înfăptui decât în Sfântul Duh. Lumea însăşi trebuie să devină astfel o lume a fraternităţii şi a iubirii".

9.1. Liturghie și misiune

Urmând poruncii Mântuitorului: „aceasta să faceţi întru pomenirea Mea!"(*Luca 22, 19*; *1 Corinteni 11, 24*) „fiindcă de câte ori veţi mânca pâinea aceasta şi veţi bea paharul acesta moartea Domnului o vestiţi până când El va veni" (*1 Corintedni 11,26*), creştinii s-au adunat încă de la începutul Bisericii, în zi de Duminică, într-un anumit loc, să comemoreze învierea Domnului şi să celebreze a doua Sa venire, săvârşind Taina Euharistiei, instituită de El însuşi. În *Epistola lui Barnaba, XV,9*, scrisă la sfârşitul secolului I, se spune: „De aceea, sărbătorim cu bucurie ziua a opta, după sâmbătă, în care Hristos a înviat şi, după ce S-a arătat, S-a înălţat la ceruri", iar Învăţătura celor doisprezece Aptoli îndeamnă: „Când vă adunaţi în duminica Domnului, frângeţi pâinea şi mulţumiţi, după ce mai întâi v-aţi mărturisit *păcatele* voastre, ca jertfa voastră să fie curată". Sfântul Iustin Martirul, pe la anul 150, ne oferă în prima sa *Apologie* descrierea Liturghiei euharistice astfel: „Hrana aceasta se numeşte la noi euharistie. Nimeni nu poate participa la ea decât numai cel ce crede că cele propovăduite de noi sunt adevărate şi care a trecut prin baia iertării păcatelor şi a renaşterii, trăind mai departe aşa cum ne-a transmis Hristos. Căci noi nu primim acestea ca pe o pâine comună şi nici ca pe o băutură comună: ci, după cum prin Cuvântul lui Dumnezeu, Iisus Hristos, Mântuitorul nostru, S-a întrupat şi a avut în vederea mântuirii noastre şi trup şi sânge, tot astfel şi hrana transformată în euharistie prin rugăciunea cuvântului celui de la El, hrana aceasta prin care se hrănesc sângele şi trupurile noastre prin schimbare, am fost învăţaţi că este atât trupul, cât şi sângele Acelui Iisus întrupat".

Prin întreg cultul ei, mai ales prin citirile Vechiului şi Noului Testament, de laVecernie, Utrenie şi Liturghie Biserica face o restituire sau reactualizare în fiecare timp şi loc a istoriei mântuirii care s-a împlinit odată pentru totdeauna. La fiecare Liturghie se aminteşte faptul istoric decisiv: lumea a fost mântuită în trupul lui Hristos prin jertfa şi învierea Lui, (*Efeseni 2,14-18*). Comunitatea liturgică are privirea îndreptată spre „Mielul lui Dumnezeu care ridică păcatul lumi" (*Ioan 1, 29;Apocalipsa 5, 12-13*). Ea poartă în memoria sa istoria mântuirii neamului omenesc: „Aducându-ne aminte, aşadar, de această poruncă mântuitoare şi de toate

cele ce s-au făcut pentru noi: de cruce, de groapă de învierea cea de a treia zi, de suirea la ceruri, de şederea cea de-a dreapta, şi de cea de a doua şi slăvită iarăşi venire".

Comunitatea liturgică este purtătoarea Evangheliei Noului Testament, având un rol crucial în transmiterea şi apărarea credinţei. Credinciosul mărturiseşte credinţa, o trăieşte, o păstrează curată şi contribuie la transmiterea ei numai ca membru al comunităţii liturgice. Căci în cult se mărturiseşte şi se susţine credinţa, atât a comunităţii ca întreg, cât şi a fiecărui membru al comunităţii. În cult, în general, şi în special în Sfânta Liturghie Hristos Cel răstignit, înviat şi înălţat este prezent şi lucrător, în Duhul Sfânt (*Matei 28, 20; Ioan 16,6*), în diferite grade şi moduri şi ne uneşte cu El în însăşi misiunea, jertfa şi învierea Sa. De aceea cultul, şi în special Sfânta Liturghie constituie energia care mişcă Biserica în devenirea ei misionară. Omul primeşte credinţa prin propovăduirea cuvântului lui Dumnezeu de către Biserică (*Romani 10, 17;1 Petru 1, 23*), se naşte la viaţa cea nouă în Hristos prin Taina Botezului (*Romani 6, 3-5*) şi „creşte" împreună cu Hristos, întru „asemănarea" Sa, în comuniune cu El, întrucât intră în ritmul liturgic al Bisericii care culminează în împărtăşirea euharistică.

În Euharistie, omul renăscut în Hristos şi întărit prin Duhul Sfânt se împărtăşeşte cu Trupul şi Sângele lui Hristos, care moare la sfârşitul activităţii Sale, pentru a învia la viaţa veşnică. Euharistia sădeşte astfel în noi puterea pentru a preda total existenţa noastră lui Dumnezeu spre a o primi umplută de viaţa Lui eternă, asemenea lui Hristos prin înviere: „Cel ce mănâncă Trupul Meu şi bea Sângele Meu are viaţă veşnică, şi Eu îl voi învia în ziua de apoi. Căci Trupul Meu este adevărată mâncare şi Sângele Meu adevărată băutură. Cel ce mănâncă Trupul Meu şi bea Sângele Meu rămâne întru Mine şi Eu întru el" (*Ioan 6,54-56*). Hristos cu viaţa lui eternă întăreşte nu numai ca perspectivă, ci şi ca arvună, mişcarea vieţii noastre pământeşti spre ea, susţinând prin aceasta înnoirea în curăţie şi în virtuţi. Euharistia este astfel şi un ajutor pentru ca viaţa noastră pământească să înainteze spre viaţa de veci. În acest sens Euharistia este hrana poporului lui Dumnezeu, „merinde pe calea vieţii veşnice" în pelerinajul ei spre Împărăţia lui Dumnezeu. „Şi să-mi fie mie Sfintele Taine spre tămăduire şi curăţire, spre luminare şi pază, spre mântuirea şi sfinţirea sufletului şi a trupului; spre izgonirea a toată nălucirea, a faptei celei rele şi a lucrării diavoleşti, care se lucrează cu gândul în mădularele mele; spre îndrăznirea şi dragostea cea către Tine, spre îndreptarea şi întărirea vieţii spre înmulţirea faptei celei bune, şi a desăvârşirii, spre plinirea poruncilor şi spre împărtăşirea cu Sfântul Duh, ca merinde pentru viaţa de veci" (*Rânduiala Sfintei Împărtăşanii)*.

Teologia misionară din ultima vreme subliniază legătura dintre Taină şi cuvânt, dintre Liturghie şi misiune. Conferinţa misionară de la Melbourne (mai 1980) declara în acest sens: „Credem că dacă Bisericile noastre se vor preocupa de aceste două aspecte ale comuniunii creştine, vom putea evita atât intelectualismul excesiv al unor tradiţii ce suprasolicită predicarea, cât şi ritualismul exagerat al celor care sunt concentraţi în mod unic asupra Euharistiei". Această legătură s-a păstrat în tradiţia şi practica misionară ortodoxă. Propovăduirea a fost nedespărţită de dumnezeiasca Euharistie după cum arată mărturiile neotestamentare (*Faptele Apostolilor 2, 42, 64*), ale unor sfinţi părinţi, ale canoanelor Sinoadelor ecumenice sau locale şi structura Sfintei Liturghii însăşi.

Liturghia ortodoxă, al cărui text este o sinteză făcută la Constantinopol din Liturghiile locale, folosite la Antiohia şi Cezareea, are o structură care corespunde celor două direcţii în care se mişcă Biserica în trimiterea ei în lume: cea apostolică, misionară şi cea euharistică,

pastorală. De aceea Sfânta Liturghie, inima spiritualităţii creştine ortodoxe, mişcă Biserica în misiunea ei înlăuntru şi în afară. Fiecare săvârşire a Sfintei Liturghii este un prilej şi mijloc de înaintare spre Împărăţia Sfintei Treimi şi în acelaşi timp de pregătire şi trimitere în misiune. Hristos însuşi ne conduce spre această Împărăţie prin cuvânt, prin actele liturgice şi prin puterea Sa pe care ne-o dăruieşte în Sfânta Euharistie. În întreaga Sfântă Liturghie se realizează întâlnirea şi comuniunea cu Hristos cel răstignit, înviat şi înălţat, căci El este prezent şi lucrător în diferite grade şi moduri, mai întâi prin cuvânt şi apoi prin împărtăşirea cu însuşi Trupul şi Sângele Său. Cele două vohoduri de la Liturghie subliniază aceasta. În afară de proscomidie, care a devenit un ritual în sine săvârşit de preot, Liturghia este compusă din două părţi: liturghia catehumenilor, sau slujba cuvântului, adică partea kerigmatică, misionară şi liturghia credincioşilor, sau slujba euharistică, adică partea sacramentală, pastorală sau eclesială. Cele două părţi sunt strâns legate între ele, aşa încât ele formează o singură slujbă divină. Cuvântul cheamă la comuniune şi pregăteşte Euharistia, de aceea Liturghia Tainei euharistice urmează Liturghiei cuvântului şi nu invers, căci Liturghia Tainei cere o pregătire. Liturghia cuvântului culminează şi se împlineşte în Liturghia euharistică. În prima parte a Liturghiei ne împărtăşim cu cuvântul şi apoi, în partea a doua, cu însuşi Trupul şi Sângele lui Hristos, ca anticipare a împărtăşirii depline de El în Împărăţia viitoare a lui Dumnezeu, aşa cum ne rugăm după împărtăşirea cu Sfintele Taine: „O, Paştile cele mari şi preasfinte, Hristoase! O, Înţelepciunea şi Cuvântul lui Dumnezeu şi Puterea! Dă-ne nouă să ne împărtăşim cu Tine, mai cu adevărat, în ziua cea neînserată a Împărăţiei Tale”.

Caracterul kerygmatic şi misionar al primei părţi este dat în cântarea *antifoanelor,* compuse din versete din psalmi, a imnului „Unule-Născut, Fiule şi Cuvântul lui Dumnezeu”, a *fericirilor* (*Matei 5, 3-12*) şi în special în lecturile biblice, *Apostolul* şi *Evanghelia,* urmate de omilie sau comentariu. Prin toate acestea se transmite mesajul Evangheliei, credinţa Bisericii. La această parte sunt invitaţi toţi, cei credincioşi dar şi cei nebotezaţi şi necredincioşi, căci Evanghelia are valoare universală, ea este adresată tuturor. Toţi, credincioşi şi necredincioşi sunt „cei chemaţi” prin cuvântul lui Dumnezeu, cei necredincioşi să vină la credinţă, să primească Evanghelia mântuirii, cei credincioşi să-şi înnoiască şi sporească credinţa în vederea împărtăşirii euharistice.

„Trimiterea” sau chemarea misionară a Bisericii îşi are temeiul ei profund în universalitatea mântuirii în şi prin Iisus Hristos. Deja alegerea celor doisprezece Apostoli, care reprezintă cele douăsprezece seminţii ale lui Israel şi apoi trimiterea lor în toată lumea (*Matei 28, 19; Marcu 16, 15*), precum și prezența atâtor neamuri la coborârea Sfțntului Duh (*Faptele Apostolilor 2,9-22*), indică universalitatea Evangheliei lui Iisus Hristos. Aceasta constituie una din ideile fundamentale ale Noului Testament pe care Biserica a apărat-o chiar de la începutul ei şi pe temeiul căreia ea a primit în prima parte a Sfintei Liturghii şi pe cei ce urmau să vină la credinţă şi să se boteze. La sfârşitul primei părţi a Liturghiei preotul împreună cu comunitatea se roagă pentru aceştia: „şi-i învredniceşte pe dânşii, la vremea potrivită, de baia naşterii celei de a doua, de iertarea păcatelor şi de veşmântul nestricăciunii; uneşte-i pe dânşii cu sfânta Ta sobornicească şi apostolească Biserică şi-i numără pe dânşii cu turma Ta cea aleasă”.

Caracterul sacramental al Liturghiei este dat în săvârşirea Sfintei Euharistii, care este cultul de mulţumire a celor care au primit botezul şi sunt membri ai Bisericii lui Hristos. Dacă în prima parte a Liturghiei Biserica cheamă pe toţi, creştini şi necreştini, să asculte şi să

primească cuvântul lui Dumnezeu, în partea a doua ea săvârşeşte cu cei credincioşi Sfânta Euharistie pentru a reînnoi şi adânci în mod liturgic sacramental comuniunea cu Hristos a fiilor ei. Dacă în prima parte ea hrăneşte pe toţi cu cuvântul lui Dumnezeu, în partea a doua, ea îi împărtăşeşte pe fiii săi cei pregătiţi pentru aceasta cu însuşi Trupul şi Sângele Domnului. Cei ce se împărtăşesc împreună se află deja în unitatea şi comuniunea credinţei. De aceea, înainte de anaforaua liturgică, toţi credincioşii spun prin vocea preotului: „Să ne iubim unii pe alţii, ca într-un gând să mărturisim" şi apoi rostesc împreună *Simbolul credinţei*. În rugăciunea din Liturghia sfântului Vasile cel Mare de după prefacerea darurilor şi înainte de împărtăşanie, preotul se roagă în numele tuturor: „Iar pe noi toţi, care ne împărtăşim dintr-o pâine şi dintr-un potir, să ne uneşti unul cu altul prin împărtăşirea aceluiaşi Sfânt Duh". La sfârşitul Liturghiei credincioşii se împărtăşesc împreună cu Trupul şi Sângele Domnului pentru sporirea unităţii şi comuniunii lor cu Hristos şi întreolaltă.

Mărturiile Noului Testament subliniază atât legătura organică dintre jertfa şi învierea Domnului şi Taina Euharistiei (*Ioan 6,51-56*), cât şi cea dintre Euharistie şi taina Bisericii ca trup al lui Hristos: „Paharul binecuvântării pe care noi îl binecuvântăm nu este oare împărtăşirea cu Sângele lui Hristos? Pâinea pe care noi o frângem nu este oare împărtăşirea cu Trupul lui Hristos? De vreme ce este o singură pâine, noi cei mulţi, un singur trup suntem, fiindcă toţi dintr-o singură pâine ne împărtăşim" (*1 Corinteni 10, 16-17*). Îndată după pogorârea Duhului Sfânt, comunitatea creştină s-a constituit în jurul Tainei Euharistiei, săvârşită în amintirea morţii şi învierii Domnului, în ziua cea dintâi a săptămânii, Duminica. Biserica nu poate fi definită numai ca o comunitate care se adună în numele lui Hristos. Sensul ei eclezial, comunitar se desăvârşeşte prin caracterul ei liturgic-euharistic. Identitatea Bisericii este de natură euharistică, de aceea s-a spus pe drept cuvânt că Taina Euharistiei este Taina Bisericii şi a Împărăţiei.

În Sfânta Euharistie Hristos Cel răstignit, înviat şi înălţat ni Se dăruieşte nouă şi ne ia în comuniunea cu Sine, în comuniunea cu Dumnezeu cel în Treime. În dăruirea lui Hristos fiecărui credincios în parte şi comunităţii ca întreg şi în actul dăruirii responsorice a comunităţii, din puterea dăruirii lui Hristos, se realizează comuniunea cea mai strânsă a credincioşilor cu Hristos şi întreolaltă, de aceea fiinţa Bisericii se revelează mai ales în Taina Euharistiei. Euharistia este cea mai importantă mărturie şi experiere a Împărăţiei lui Dumnezeu aici în istorie. În Euharistie Biserica se revelează ca sacrament al Împărăţiei lui Dumnezeu. Liturghia ortodoxă reia cu insistenţă textele biblice care se referă la reconstituirea ce va avea loc la a doua venire a Domnului. În această perspectivă, adunarea liturgică este o anticipare a adunării eshatologice, când El „va trimite pe îngerii Săi cu sunet mare de trâmbiţă, şi pe cei aleşi ai Săi îi vor aduna din cele patru vânturi, de la o margine a cerurilor până la cealaltă" (*Matei 24,31*). Rugăciunea de după Axion din Liturghia sfântului Vasile cel Mare: „Încă ne rugăm Ţie, pomeneşte Doamne sfânta, sobornicească Biserică, cea de la o margine până la cealaltă a lumii, pe care ai câştigat-o cu scump sângele Hristosului Tău şi o împacă pe dânsa", este ecoul unei litanii de mulţumire ce se rostea în Biserica veche după împărtăşire: „Adu-ţi aminte, Doamne, de Biserica Ta, ca s-o izbăveşti de tot răul şi s-o desăvârşeşti în dragostea Ta şi adună din cele patru vânturi această Biserică sfinţită în împărăţia Ta, pe care ai pregătit-o". „După cum această pâine era împrăştiată pe munţi şi fiind adunată a ajuns una, tot aşa să se adune Biserica Ta de la marginile lumii în împărăţia Ta".

Scopul final al Sfintei Liturghii se împlineşte în actul împărtăşirii credincioşilor, deoarece de-abia prin aceasta se încheie Euharistia ca jertfă şi ca Taină, căci abia acum se înfăptuieşte scopul ei de jertfă adusă Tatălui, dar şi pentru sfinţirea credincioşilor; abia acum se rosteşte numele fiecărui credincios, ca la toate Tainele. Acest scop este amintit chiar în rugăciunea a doua pentru cei credincioşi pe care preotul o rosteşte în taină: „Dă lor să-Ţi slujească totdeauna cu frică şi cu dragoste şi întru nevinovăţie şi fără de osândă să se împărtăşească cu Sfintele Tale Taine şi să se învrednicească de cereasca Ta împărăţie". Abia după împărtăşirea cu Trupul şi Sângele Domnului credincioşii pot cânta: „Am văzut Lumina cea adevărată, am primit Duhul cel ceresc, am aflat credinţa cea adevărată, nedespărţitei Sfintei Treimi închinându-ne, că Aceasta ne-a mântuit pe noi". Sfânta Liturghie este ca un fel de „paşti" săptămânal în care se face trecerea „din moarte la viaţă şi de pe pământ la cer" a celor ce participă cu pregătirea necesară şi deplin la ea.

Dacă în Liturghia euharistică se realizează Biserica-trupul lui Hristos ca sacrament al Împărăţiei lui Dumnezeu, tot în aceasta Hristos ne uneşte cu Sine în misiunea, jertfa şi învierea Lui, de aceea Sfânta Liturghie este şi locul prin excelenţă unde creştinii se pregătesc pentru misiune. Căci a fi în comuniune cu Hristos cel răstignit şi înviat înseamnă a fi pătruns de iubirea lui faţă de lumea pentru mântuirea căreia El şi-a dat viaţa şi a te angaja în slujba înfăptuirii Împărăţiei lui Dumnezeu. Sfânta Liturghie se încheie de aceea cu un act de trimitere: „Cu pace să ieşim", exclamă preotul, iar comunitatea răspunde: „întru numele Domnului". Cei care şi-au reînnoit comuniunea cu Hristos în Sfânta Liturghie, înaintând cu El spre Împărăţia lui Dumnezeu, sunt trimişi în lume, după cum Apostolii au fost trimişi „Am văzut lumina cea adevărată, am primit Duhul cel ceresc", de aceea pot spune cu Sfântul Apostol Ioan: „vă vestim viaţa de veci care la Tatăl era şi care nouă ni s-a arătat… ca şi voi să aveţi părtăşie cu noi, iar părtăşia noastră este cu Tatăl şi cu Fiul Său Iisus Hristos" (*1 Ioan 1,2-3*). *Faptele Apostolilor* menţionează în repetate rânduri că obştea primilor creştini sporea continuu (*2,47*), că numărul ucenicilor se înmulţea (*6,7*), că în fiecare zi se adăuga mulţime de bărbaţi şi femei (*5,14; 2,41*). „Şi mâna Domnului era cu ei şi mare era numărul celor ce au crezut şi s-au întors la Domnul" (*11,21,24*).

Într-adevăr, Biserica este o comunitate care creşte în număr: „cei ce i-au primit cuvântul s-au botezat; şi în ziua aceea s-au adăugat ca la trei mii de suflete" (*Faptele Apostolilor 2,41*). „Iar Domnul îi adăuga zilnic Bisericii pe cei ce se mântuiau" (*Faptele Apostolilor 2,47*). „A adăuga" nu înseamnă a face nici prozelitism individual, nici a organiza „campanii misionare" cum fac grupările sectare. Propovăduirea Evangheliei vizează constituirea liturgică-sacramentală a trupului eclesial al lui Hristos. De aceea mobilitatea misionară a Bisericii ţine de dinamica ritmului liturgic. Această dinamică nu este decât răspunsul la întrebarea: ce face preotul cu harul preoţiei, ce fac creştinii cu credinţa şi cu harul primit în sfintele Taine ? Ei trebuie să predice, prin cuvântul şi fapta lor, cu ecou, pentru ca cei din afară să ajungă la întrebarea celor care au ascultat predica Apostolilor în ziua pogorârii Duhului Sfânt: „Iar, ei auzind acestea, au fost pătrunşi la inimă şi au zis către Petru şi ceilalţi Apostoli; Bărbaţi fraţi ce să facem ? Iar Petru le-a zis: Pocăiţi-vă, şi fiecare din voi să se boteze în numele lui Iisus Hristos, spre iertarea păcatelor voastre şi veţi primi darul Sfântului Duh" (*Faptele Apostolilor 2,37-38*). În acest context parabola talanţilor are o semnificaţie misionară deosebită. Primirea credinţei şi a harului mântuitor implică mijlocirea lor şi altora, ca laudă şi mulţumire adusă lui Dumnezeu

pentru ele: „Că tot celui ce are i se va da şi-i va prisosi, iar de la cel ce nu are se va lua şi ceea ce i se pare că are”(*Matei 25, 29*). Cel ce transmite credința și harul lui Dumnezeu și altora sporește, prin aceasta, el însuși în credință și în har. Toţi marii comentatori văd, de asemenea, în parabola fiului risipitor o parabolă a Bisericii şi a lumii. „Un om avea doi fii” (*Luca 15,11*). La fel se poate spune şi despre Biserică: ea are doi fii, pe cel credincios şi pe cel chemat. În nici un caz ea nu trebuie să uite sau să abandoneze pe „celălalt fiu”, pe cel chemat.

Prin urmare, Sfânta Liturghie este jertfa de mulţumire a Bisericii adusă lui Dumnezeu de Hristos şi Biserica Sa. Ea are însă şi o dimensiune misionară importantă. Într-un anumit sens misiunea ţine de ritmul liturgic al Bisericii. Misiunea este în mod esenţial un act de mărturie (*1 Ioan 1, 1-5*), ea presupune viaţa trăită în strânsă comuniune cu Dumnezeu. Nu poţi depune mărturie adevărată despre ceea ce nu ai experiat. Ori, comuniunea cu Dumnezeu se realizează în mod culminant în Sfânta Liturghie care este o înaintare spre Împărăţia Lui.

Liturghia arată că adorarea lui Dumnezeu „în duh şi-n adevăr” (*Ioan 4,24*) este nedespărţită de anamneză, adică de amintirea publică a istoriei mântuirii în totalitatea ei, a Vechiului şi a Noului Testament şi de lauda şi mulţumirea adusă lui Dumnezeu pentru mântuirea dăruită în Fiul Său. Prin cult în general, prin lecturile biblice, prin imnele dogmatice doxologice, mesajul creştin pătrunde în ritmul vieţii de toate zilele a credincioşilor. Şi aceasta prin Sfânta Liturghie cu atât mai mult, cu cât în ea sunt amintite şi actualizate principalele acte ale istoriei mântuirii. Doxologia liturgică rămâne de aceea cea mai vie şi cea mai autentică expresie a Tradiţiei apostolice şi patristice. În cult şi în locaşul bisericii, istoria mântuirii este reprezentată în icoane şi simboluri, iconografia fiind cea mai directă şi explicită metodă de ilustrare şi interpretare a evenimentelor din istoria mântuirii.

Din aceste motive cultul, în general, şi în special Sfânta Liturghie constituie locul în care creştinii sunt pregătiţi pentru misiune, pentru a fi martori, adică vestitori, trăitori şi împlinitori ai Evangheliei lui Hristos. Sfânta Liturghie constituie de aceea punctul de plecare şi de sosire a misiunii creştine autentice. „Liturghia nu este fugă de viaţă, ci o continuă transformare a vieţii după modelul care este Iisus Hristos, graţie puterii Duhului Sfânt. Dacă este adevărat că în Liturghie auzim nu numai mesajul lor, dar şi anticipăm, în marele eveniment al eliberării de păcat, comuniunea noastră cu persoana lui Hristos prin prezenţa reală a Duhului Sfânt, atunci acest eveniment al încorporării noastre în trupul lui Hristos - această transfigurare a fiinţei noastre într-un mădular al lui Hristos - trebuie să fie clar şi proclamat prin toată viaţa noastră. Liturghia trebuie să se prelungească în situaţiile personale de toate zilele. Fiecare credincios în parte este chemat să întreţină o evlavie tainică, pe altarul inimii sale, ca să traducă în viaţă propovăduirea Veştii celei Bune „pentru întreaga lume”. Fără această continuare, Liturghia rămâne pe jumătate neterminată. Deoarece prin evenimentul euharistic noi suntem încorporaţi în Hristos, pentru a sluji lumea a fi jertfiţi pentru ea, noi trebuie să dăm expresie în diaconia practică, în viaţa comunitară, noua noastră fiinţă în Hristos, Care este Slujitorul tuturor. Jertfa Euharistiei trebuie prelungită în jertfe personale pentru cei aflaţi în nevoie, faţă de fraţii şi surorile pentru care a murit Hristos. Pentru că Liturghia este participarea la marele fapt al eliberării de sub dominaţia puterilor demonice, atunci prelungirea Liturghiei în viaţă înseamnă o continuă eliberare de sub puterile răului care lucrează înlăuntrul nostru, o constantă reorientare şi deschidere către idei şi eforturi vizând eliberarea persoanelor umane din toate

structurile demonice ale nedreptăţii, exploatării, agoniei şi însingurării, şi crearea unei adevărate comuniuni de persoane în iubire".

BIBLIOGRAFIE

BEL, Valer, Pr., *Misiunea Bisericii în lumea contemporană, 1 Premise teologice*, Presa Universitară Clujeană, 2004; *Misiunea Bisericii în lumea contemporană, 2 Exigenţe*, Presa Universitară Clujeană, 2002; *Misiunea Bisericii în lumea contemporană, ediţia a 2-a* (include ambele părţi), Renaşterea, Cluj-Napoca, 2010;

BRIA, Ion, Pr., *Orthodox Perspectives on Mission*, Compiled and edited by BRIA, Ion, World Council of Churches, Geneva, 1982;

BRIA, Ion, Pr., *Dimensiunea hristologică a iconomiei mântuirii*, Ortodoxia, XXXV,1983, nr. 2, p. 238-239;

BRIA, Ion, Pr., *Credinţa pe care o mărturisim*, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1987;

BRIA, Ion, Pr., *Iisus Hristos*, Editura Enciclopedică, Bucureşti, 1992;

BRIA, Ion, Pr., CHANSON Philippe, GADILLE Jacques, SPINDLER Marc, *Dictionnaire oecuménique de missiologie. Cent mots pour la mission*, Les éditions du cerf Paris, Labor et Fides Genèves, Les éditions CLE Yaoundé, 2003;

ICĂ, Ioan, Pr., *Dreifaltigkeit und Mission*, Studia Universitatis Babeş-Bolyai, Theologia Orthodoxa, XLII, 1997, nr. 1-2, pp. 13-19;

MÜLLER, Karl, SUNDERMEIER, Theo, *Lexikon Missionstheologischer Grundbegriffe*, Reimer, Berlin, 1987;

POPESCU, Dumitru, Pr., *Iisus Hristos Pantocrator*, Editura Insitutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 2005.

STĂNILOAE, Dumitru, Pr., *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, 2, 3, Editura Insitutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1978, 1996, 2003, 2010;

YANNOULATOS, Anastasios, Mitr., *Ortodoxia şi problemele lumii contemporane*, trad. Gabriel Mândrilă şi Constantin Coman, Editura Bizantină, Bucureşti, 2003.

10. Apostolatul mirenilor ca participare la întreita slujire a lui Hristos şi la însuşirile Bisericii (Pr. prof. dr. Valer Bel, Pr. conf. dr. Cristian Sonea)

10.1. Preoţia universală – fundamentul vocaţiei misionare a laicatului

Învăţătura Legii Noi cuprinde, dincolo de orice îndoială, adevărul preoţiei universale. O mulţime de texte şi expresii neo-testamentare precum: „preoţie sfântă" *(1 Petru 2, 5*), „seminţie aleasă, preoţie împărătească, neam sfânt, popor agonisit de Dumnezeu" (*1 Petru 2,* 9) sau „preoţi ai Dumnezeului şi Tatălui Său" (*Apocalipsa 1, 6; 5, 10)* converg înspre a exprima faptul că toţi creştinii sunt chemaţi la o slujire şi la o misiune preoțească. Ungerea, odinioară rânduită doar regilor, preoţilor şi profeţilor, s-a extins în Biserică la toţi credincioşii care devin astfel un popor de preoţi. Această calitate sacerdotală se primeşte odată cu naşterea la noua viaţă în Hristos. În mod evident orice preoţie are o chemare, o slujire, o misiune. Creştinii au posibilitatea şi datoria de a împlini, ca urmare a preoţiei universale pe care o deţin, misiunea şi slujirea legate intrinsec de aceasta.

Consecvent mărturiilor biblice, dezvoltarea teologică ulterioară afirmă cu claritate că toţi creştinii posedă preoţia universală în virtutea participării la preoţia lui Hristos. Iisus Hristos, Marele Arhiereu, deţine preoţia în mod deplin, absolut, şi din ea izvorăşte, pentru toţi cei care trăiesc *în* şi *cu* Hristos, preoţia universală. În acest context, fiecare creştin este o persoană sfințită. Ideea unui popor profan, în sensul unui popor lipsit de sfinţenie, nu este conformă cu învăţătura creştină. Precum Hristos, omul este în acelaşi timp împărat, prooroc şi preot. Omul este preot prin împreună-slujirea şi autojertfirea pe care o săvârşeşte în Biserică. De asemenea, este prooroc ca un iniţiat în tainele dumnezeieşti şi este învăţător şi călăuzitor spre mântuire pentru sine şi pentru ceilalţi și este împărat când se arată biruitor şi stăpânitor asupra patimilor.

Alături de Sfânta Scriptură, care învaţă cu claritate sfinţenia și slujirea fiecărui creştin, numindu-i pe creștini sfinţi şi sfinţiţi întru Iisus Hristos (*1 Corinteni 1, 2*) şi limbajul liturgic exprimă această realitate prin cuvintele: „Sfintele, vouă, sfinţilor". Formula liturgică nu doar păstrează memoria trecutului ci afirmă, la fiecare Sfântă Liturghie, calitatea de sfinţi a celor ce se vor împărtăşi cu Sfintele Taine. În mod evident există deosebire între sfinţii Bisericii biruitoare şi cei care sunt numiţi sfinţi şi trăiesc în Biserica luptătoare. Mai mult, aşa cum sublinia mitropolitul Nicolae Mladin, trebuie făcută o distincţie între sfinţenia sacramentală şi sfinţenia morală. Prima, care îşi are începutul şi temelia în Taina Sfântului Botez şi se desăvârşeşte prin alte sfinte taine (ca Mirungerea şi Euharistia), fiind o sfinţenie reală a fiecărui creştin, este participarea noastră la sfinţenia lui Hristos. A doua, sfinţenia morală, este aceea la care se ajunge în urma luptei pentru desăvârşire.

Creştinul, ca o persoană consacrată şi participantă la preoţia lui Hristos, este un preot al propriei sale exisenţe. Din păcate, tot mai puţini creştini sunt conştienţi de această stare a lor, iar un număr mare de creştini o reduc la o stare profană preocupându-se doar de cele lumeşti. Înzestrarea cu darurile Sfântului Duh prin Taina Mirungerii, cum frumos sublinia Paul Evdokimov, oferă prin „ungerea Duhului" talanţi sau daruri ce trebuiesc înmulţite, iar preocuparea exclusivă de cele lumeşti presupune o risipire a acelor daruri. Aşa îşi neglijează şi îşi profanează creştinul sfinţenia din el, desconsiderându-şi, de fapt, calitatea de preot. Această comportare este întru totul nefirească întrucât, pentru orice membru al Bisericii, nu ar trebui să existe vreo stare sau vreun loc profan, lipsit de prezenţa lui Dumnezeu. Creştinii au o natură

preoțescă prin sfințenia primită în Taina Botezului şi a Mirungerii de care nu se pot delimita în mod absolut.

Din sânul comunităţii preoției universale unii sunt aleşi de Biserică şi sfnțiți pentru o slujire specială, aceştia sunt preoţii hirotoniţi şi dăruiţi cu putere sfințitoare. Atât preoţia bisericească specială, cât şi preoţia universală participă la aceeaşi preoţie unică a lui Hristos. Deşi sunt deosebite ca natură şi ca autoritate, întrucât participă în mod diferit la preoţia lui Hristos, aceste slujiri nu se pot înlocui una pe alta, dar nici nu pot exista una fără cealaltă. Preoţia universală a tuturor credincioşilor este prima treaptă a preoţiei creştine, prin care trebuie să treacă toţi cei ce urmează să fie hirotoniţi. Preoţia universală se primeşte prin Sfintele Taine, acte ce nu pot fi săvârşite numai de un preot cu preoţie bisericească validă. De aici rezultă interdependenţa şi necesitatea absolută a celor două preoţii.

10.2. Întreita slujire a lui Hristos în Biserică

Trimis în lume, Mântuitorul Iisus Hristos a îndeplinit o întreită slujire: de profet-învăţător, arhiereu şi împărat. Ca profet învaţă aducând revelarea desăvârşită a lui Dumnezeu, a voii şi lucrării lui mântuitoare (*Ioan 1,17-18; 5,20*). Ca arhiereu, reface comuniunea omului cu Dumnezeu, împăcând prin jertfa Sa supremă pe Dumnezeu cu omul (*Evr. 10,12*). Ca împărat, biruieşte puterile răului şi conduce pe om spre ţinta sa finală şi adevărată, comuniunea vieţii veşnice cu Dumnezeu în Împărăţia Sa (*Matei 28,18; Ioan 13,3.; 17,2*). El îşi continuă întreita Sa slujire în Biserică până la sfârşitul veacurilor (*Mt. 28,20*). Prin aceasta El conduce lumea la învingerea morţii universale, ridicând creaţia din stricăciune şi din moartea pe care o produce despărţirea ei de izvorul vieţii care este Dumnezeu, spre participarea ei la viaţa lui Dumnezeu, într-o relaţie de iubire netrecătoare cu El.

Dar Hristos cel înviat şi înălţat, exercitând în Biserică cele trei slujiri ale Sale, nu se adresează acesteia ca unui obiect pasiv, ci ca unei comunităţi de persoane chemate la comuniunea liberă cu Sine: *„Iată, Eu stau la uşă şi bat”* (*Apocalipsa 3, 20*). Biserica este formată din persoane înzestrate cu libertate şi chemate la libertate şi iubire veşnică. Ea primeşte pe de o parte, învăţătura, jertfa şi conducerea lui Hristos, iar pe de altă parte, ea răspunde la acestea în mod liber şi pozitiv. După cum accentua şi Părintele Dumitru Stăniloae, Hristos, continuând întreita Sa slujire în Biserică, întreţine cu fiecare membru al ei un dialog progresiv în care nici El nici Biserica sau membrii ei nu sunt într-o stare pasivă. Acesta este sensul preoţiei împărăteşti a tuturor credincioşilor, chemaţi să vestească în lume, alături de episcopi şi preoţi mântuirea în Hristos (*1 Petru 2,9-10; In. 2,20*).

10.3. Participarea mirenilor la slujirea profetică a lui Hristos

Participarea mirenilor la slujirea profetică a lui Hristos se face prin propovăduirea Evangheliei, păstrarea şi transmiterea misionară a Tradiţiei apostolice şi mărturia creştină în mijlocul lumii. Hristos împlineşte misiunea profetică nu numai prin Apostoli şi urmaşii acestora, episcopii şi preoţii, ci şi prin credincioşii laici pe care-i cheamă la mărturisirea credinţei: „Fraţii mei, dacă vreunul din voi se va rătăci de la adevăr şi cineva îl va întoarce să ştie el că cel ce l-a întors pe păcătos din rătăcirea căii lui îşi va mântui sufletul din moarte şi mulţime de păcate îşi va acoperi” (*Iacob 5,19-20*).

Mărturia cuvântului lui Dumnezeu constituie o exigenţă internă a credinţei: *„Crezut-am pentru aceea am grăit; şi noi credem, şi de aceea şi grăim”* (*2 Corinteni 4,13*). În inima fiecărui creştin trebuie să răsune cuvintele Apostolului: „Că vai mie dacă nu voi binevesti!” (1 *Corinteni 9,16*). Mirenilor li se oferă nenumărate ocazii de a exercita apostolatul evanghelizării şi al sfinţirii. Însăşi mărturia vieţii creştine şi faptele bune săvârşite din „credinţa lucrătoare prin iubire” (*Galateni 5,6*) au puterea de a-i atrage pe oameni la Dumnezeu (*Matei 5,16*). Totuşi un astfel de apostolat nu constă numai în mărturia vieţii. Adevăratul apostol caută ocazii de a-L vesti pe Hristos prin cuvânt, fie necredincioşilor, pentru a-i aduce la credinţă, fie credincioşilor, pentru a-i instrui, a-i întări şi a-i îndemna la o viaţă creştină cât mai adevărată.

Locul cel mai important unde se împlineşte această lucrare de evanghelizare şi transmitere misionară a tradiţiei creştine de către mireni este „biserica de acasă”, familia. Biserica creştină şi este zidită după modelul familiei, ca o comunitate de dragoste: „Pe cel bătrân să nu-l înfrunţi, ci să-l îndemni ca pe un părinte: pe cei mai tineri, ca pe fraţi; pe femeile bătrâne, ca pe mame; pe cele tinere, ca pe surori, în toată curăţia” (*1 Timotei 5,1 ş.u.*). Deoarece Creatorul a aşezat comuniunea dintre bărbat şi femeie la temelia societăţii umane (*Facerea 1, 7; 2,18-25,28*) şi prin harul Său a făcut-o Taină în Hristos şi în Biserică (*Efeseni 5,32*), apostolatul soţilor şi al familiilor are o importanţă deosebită pentru misiunea Bisericii şi pentru societate.

Soţii creştini sunt colaboratori ai harului şi mărturisitori ai credinţei unul faţă de altul şi faţă de copiii lor şi de ceilalţi membri ai familiei. Familia este mediul evanghelic în care se pregătesc noi generaţii de membri ai Bisericii. Părinţii sunt pentru copiii lor cei dintâi vestitori ai credinţei şi educatori. Această educaţie se face fie direct, fie indirect, prin experienţa rugăciunilor comune, a postului, prin pregătirea copiilor pentru primirea sfintelor Taine dar mai ales prin relaţiile personale dintre părinţi şi copii, nu numai acasă ci şi în afara mediului familial. Părinţii creştini sunt cei mai de seamă mijlocitori între Biserică şi lume. Prin ei se face îmbisericirea copiilor şi a tinerilor şi, tot prin ei, aceştia sunt trimişi în lume ca ucenici ai lui Hristos, ca martori şi vestitori ai Lui. Potrivit sublinierii făcută de părintele Ion Bria, aici vorbim cu adevărat de o prelungire a Bisericii în lume şi de o aducere a lumii în Biserică. Ca o răsplată pentru părinţi, îndeplinirea datoriei apostolice faţa de copii şi faţă de tânăra generaţie întreţine şi credinţa lor. Cu certitudine, familiile creştine, aderând la Evanghelie cu toată viaţa lor, sunt cele dintâi care dau în faţa lumii o mărturie foarte preţioasă despre Hristos.

Un alt aspect important de evidenţiat cu referire la slujirea profetică a mirenilor este acela legat de faptul că toţi sunt datori să-L mărturisească pe Hristos în faţa oamenilor (*Matei 10,32*), în public nu numai privat, adică nu numai ca pe o declaraţie de credinţă personală, făcută în faţa propriei conştiinţe, ci ca pe o mărturisire de credinţă publică prin cuvânt şi faptă. Încă în timpul activităţii publice a Mântuitorului n-au lipsit laicii care mărturiseau şi răspândeau cuvântul Evangheliei şi pe care Iisus nu i-a oprit (*Marcu 9,39-40*), mai mult chiar, pe unii i-a trimis El însuşi să-L vestească (*Marcu* 5,19-20). Chiar dacă Apostolii au fost trimişi în mod special (*Matei 28,18-19; Marcu 16,15-16, Faptele Apostolilor 1,8; 2,41*) pentru îndeplinirea „slujirii cuvântului” (*6,4*), ei au fost ajutaţi în această slujire de diaconi (*Faptele Apostolilor 6,7-9; 7,11-59; 8,5,40*) şi de credincioşi laici, bărbaţi şi femei. Căci cerinţa Mântuitorului de a-L mărturisi în faţa oamenilor nu se referă numai la Apostoli, ci la toţi creştinii, aceasta devenind temeiul general de predicare a cuvântului şi de către mireni.

Istoria Bisericii ne arată că mulţi credincioşi au urmat această existenţă a misiunii şi fiecare era un agent viu în propagarea Vestii celei bune. Fiecare în cercul său lucra printre neamuri pentru convertirea lor. Meseriaşi, soldaţi, comercianţi, sclavi, bărbaţi şi femei, toţi erau angajaţi în această activitate misionară. După dezlănţuirea prigoanei împotriva creştinilor în Ierusalim, aceştia s-au răspândit în toată Palestina şi în împrejurimi. „Dar care se împrăştiaseră treceau din loc în loc binevestind cuvântul" (*Faptele Apostolilor 8,4*). Potrivit indiciilor Noului Testament şi a tradiţiei, Biserica din Roma a fost întemeiată tot de credincioşi simpli. Aici au predicat mai întâi soţii Aquila şi Priscila, care erau credincioşi laici. Apoi, împreună cu Apostolul Pavel au predicat şi alţi ucenici laici ca Epafras, Tihic, Aristarh etc., precum arată însăşi Apostolul Pavel când scrie filipenilor că „cei mai mulţi dintre fraţi, încredinţare având în Domnul prin lanţurile mele, cu mult mai mult îndrăznesc să grăiască fără teamă cuvântul lui Dumnezeu (*Filipeni 1,14*).

Predica misionarilor şi a evangheliştilor consta într-o expunere simplă a învăţăturii de credinţă şi o relatare a istoriei mântuirii în Hristos. O explicare mai amănunţită a învăţăturii de credinţă şi o adâncire a ei se făcea, în primele veacuri creştine, de către didascali, iar apoi în perioada instituţiei catehumenatului (sec. II-IV) de către cateheţi. Aceştia activau aşadar în cadrul misiunii interne a Bisericii. După cum evidenţiază părintele Liviu Stan, atât didascalii cât şi cateheţii erau cel mai adesea credincioşi laici, bine instruiţi în tainele credinţei creştine.

Timpurile noastre impun ca laicii să desfăşoare un apostolat mai intens şi mai vast. Progresul ştiinţei şi al tehnicii, relaţiile complexe dintre oameni, au lărgit sfera apostolatului laicilor. Apostolatul laicilor a devenit cu atât mai necesar, cu cât a crescut în mod deosebit autonomia multor sectoare de activitate ale vieţii umane care implică şi o anumită înstrăinare de viaţa religios-morală. Fiind propriu stării credincioşilor laici de a-şi duce viaţa în mijlocul lumii şi al treburilor lumeşti, ei sunt chemaţi de Dumnezeu, ca însufleţiţi de duh creştin, să-şi exercite apostolatul în mijlocul lumii, activând pentru evanghelizarea şi sfinţirea oamenilor şi străduindu-se să pătrundă ordinea socială cu duhul Evangheliei, astfel încât activitatea lor să dea o mărturie clară despre Hristos şi să slujească la mântuirea oamenilor. Fiecare, pe măsura darurilor şi competenţei lui, este chemat să participe activ la aprofundarea şi apărarea principiilor creştine precum şi la aplicarea lor corectă la problemele lumii contemporane.

Apostolatul în mediul social, adică preocuparea de a pătrunde de duh creştin mentalitatea şi moravurile, legile şi structurile comunităţii în care trăieşte fiecare, este misiunea şi obligaţia creştinilor laici într-o măsură atât de mare, încât nu poate fi împlinit niciodată cum se cuvinte de către altcineva. La nivelul domiciliului, al locului de muncă sau al profesiei, al studiului sau al timpului liber, ei sunt cei mai în măsură să-şi ajute fraţii şi surorile. Adevăraţii apostoli nu se mulţumesc însă numai cu această activitate, ci se străduiesc să-L vestească pe Hristos aproapelui şi prin cuvânt, fiind chemaţi să-şi dea concursul la catehizarea, educaţia religios-morală şi la apărarea credinţei creştine ortodoxe în comunităţile parohiale, în şcoli şi prin mijloacele de comunicare socială. Episcopul este investit cu o „harismă a adevărului" (Sf. Irineu, Adv. haer. 2. 26. 2). Din încredinţarea lui nu numai preoţii, ci şi profesorii de teologie şi de religie, cateheţii şi laicii instruiţi trebuie să fie angajaţi în această misiune didactică şi pedagogică.

11.4. Participarea mirenilor la slujirea împărătească a lui Hristos

Părintele Ion Bria sintetizează participarea credincioşilor laici la slujirea împărătească a lui Hristos în următoarele aspecte: biruinţa lor asupra ispitelor şi a păcatelor, organizarea comuniunii creştine şi diaconia creştină în societatea seculară. Cel dintâi aspect prin care creştinul îşi arată demnitatea împărătească şi biruitoare este cel al împărăţirii peste propria sa viaţă şi a biruinţei asupra tuturor patimilor care înrobesc pe om. Evanghelia lui Hristos cheamă oamenii din robia păcatului şi a morţii înspre naşterea la viaţa în Hristos (*Romani 6,3-6; Galateni 3,27*) şi îi aşează pe calea dreptăţii, a libertăţii şi comuniunii vieţii veşnice. „Eu sunt lumina lumii; cel ce-Mi urmează Mie nu va umbla în întuneric, ci va avea lumina Vieţii (*Ioan 8,12*). Dar asumarea acestei căi de către creştin nu este lipsită de ispite, contestaţii şi suferinţe şi cere prin urmare luptă spirituală: „Şi orice luptător, de la toate se înfrânează. Ei însă, ca să ia o cunună stricăcioasă; dar noi, una nestricăcioasă" (*1 Corinteni 9, 25*). Mântuirea se dobândeşte în lupta cu ispitele şi contestaţiile acestei lumi: biruinţa vieţii în lupta împotriva păcatului şi a morţii.

Prin dăruirea Sa lui Dumnezeu care a culminat cu biruirea păcatului şi a morţii prin cruce şi înviere, Iisus Hristos a împărtăşit ucenicilor Săi darul libertăţii şi puterea ca prin lepădarea de sine şi printr-o viaţă sfântă să poată birui ei înşişi ispitele şi stăpânirea păcatului, „pentru că Cel Care este în noi e mai mare decât cel care este în lume" (*1 Ioan 4,4*). Sfântul Apostol Pavel exprimă această putere a creştinului, ce vine din puterea lui Hristos, de a birui ispitele şi păcatele prin îndemnurile de a „umbla întru înnoirea vieţii". „Aşa şi voi, socotiţi-vă că morţi îi sunteţi păcatului, dar vii lui Dumnezeu întru Hristos Iisus, Domnul nostru. Aşadar, să nu domnească păcatul în trupul vostru cel muritor, ca să vă supuneţi poftelor lui: nici mădularele voastre să nu le puneţi în slujba păcatului ca arme ale nedreptăţii, ci înfăţişaţi-vă lui Dumnezeu ca viii dintre morţi, şi mădularele voastre ca arme ale dreptăţii în slujba lui Dumnezeu. Fiindcă păcatul nu va avea stăpânire asupra voastră, de vreme ce nu sunteţi sub Lege, ci sub har" (*Romani 6, 11-14*). Pentru „că lupta noastră nu este împotriva cărnii şi a sângelui, ci împotriva duhurilor răutăţii" (*Efeseni 6,12*), biruinţa asupra păcatului trebuie să se manifeste şi în sfera socială. De aceea, participarea la slujirea împărătească a lui Hristos se concretizează şi în îmbunătăţirea condiţiilor de viaţă din lume, a instituţiilor şi structurilor ei, ca acestea să nu genereze păcate sociale, ci să ofere condiţiile optime pentru desăvârşirea omului.

11.5. Participarea mirenilor la slujirea preoţească a lui Hristos

Funcţia centrală a preoţiei creştine este aducerea jertfei euharistice. Aducerea jertfei euharistice care are loc în Sfânta Liturghie este acţiunea cea mai de seamă a preoţiei în Biserică. Mântuitorul a adus Jertfa supremă ca Mijlocitor al mântuirii noastre Însuşi Trupul Său. Preoţia sacramentală instituită de El continuă mijlocirea mântuirii prin jertfă. Dar, aşa cum mărturiseşte însăşi rugăciuniea liturgică atunci când afirmă „că Tu eşti Cel ce aduci şi Cel ce Te aduci, Cel ce primeşti şi Cel ce Te împarţi; Hristoase, Dumnezeul nostru", mijlocirea mântuirii nu se împlineşte printr-o jertfă personală a preoţilor consacraţi, ci prin jertfa nesângeroasă a lui Hristos adusă de El prin ei, pentru întreaga Biserică şi pentru sfinţirea credincioşilor. Rugăciunea euharistică arată, în mod evident, cine este Săvârşitorul nevăzut al Tainei, Jertfa şi Primitorul Jertfei.

Toţi cei ce s-au făcut prin Botez părtaşi ai Trupului lui Hristos jertfesc, întrucât sunt uniţi cu Hristos, adevăratul Preot. Preotul este numai instrumentul lui Hristos, el ajută, în chip văzut, pe credincioşi să se unească cu Cel ce jertfeşte (Hristos). Deci, credincioşii participă activ, nu doar ca spectatori la jertfa euharistică, iar acest fapt este evident în utilizarea pluralului de către episcop sau preot în momentul epiclezei: „Ţie-Ţi aducem această slujbă cuvântătoare şi fără de sânge şi Te chemăm; Te rugăm şi cu umilinţă la Tine cădem: Trimite Duhul Tău cel Sfânt peste noi şi peste aceste daruri ce sunt puse înainte". Problema care se pune în zilele noastre este aceea a trezirii conştiinţei participării reale a credincioşilor la Sfânta Jertfă. Ei trebuie să oficieze, trebuie să se roage în timpul Liturghiei înainte şi după jertfă împreună cu preoţii. Teologia în integralitatea ei mărturiseşte că mirenii cheamă, în unire cu preotul, pe Duhul Sfânt asupra darurilor puse înainte, în acest sens ei fiind participanţi la actele liturgice. Rugăciunea este o permanentă participare a credincioşilor la opera mântuirii lor.

În Sfânta Liturghie, comunitatea euharistică primeşte viaţă prin împărtăşirea cu Sfântul Trup şi Sânge al Mântuitorului Iisus Hristos, de aceea prefacerea darurilor prin epicleza preotului este inseparabilă de sfinţirea credincioşilor prin cuminecare. Prin urmare, comunitatea trebuie antrenată şi încurajată să se apropie de Sfântul Potir cât mai des. Însă nu oricum, ci „cu frică de Dumnezeu, cu credinţă şi cu dragoste", pentru că credinciosul nu se poate împărtăşi cu Trupul şi Sângele Domnului în orce stare (cf.*1 Corinteni 11, 27-29).* Şi în ceea ce priveşte celelalte acţiuni sfinte şi celebrarea celorlalte Sfinte Taine, laicii colaborează cu preoţii. Săvârşirea validă a Sfintelor Taine depinde de anumite condiţii pe care credincioşii trebuie să le îndeplinească. Mai mult, Tradiţia a arătat că mirenilor li s-a permis ca în cazuri excepţionale chiar să săvârşească Taina Sfântului Botez. Cazul excepţional este doar acela „de moarte", în care un creştin botezat, bărbat sau femeie, în virtutea preoţiei universale poate săvârşi acest act pentru un necreştin. Participarea credincioşilor este necesară şi în Taina Nunţii, unde lipsa consensului liber din partea celor ce se căsătoresc face ca taina să nu se poată împlini. În Taina Spovedaniei lipsa sincerităţii, a pocăinţei, a hotărârii reale de a nu mai păcătui, face ca penitentul să nu primească vindecare de păcate. În Taina Hirotoniei, în cazul în care candidatul la preoţie, după cercetarea canonică, nu îndeplineşte condiţiile cerute nu poate primi Sfânta Taină. Iar poporul are atribuţia de a confirma dacă alesul este vrednic de treapta preoţiei sau nu. Papa Leon cel Mare accentua, de exemplu, ca nimeni să nu fie hirotonit împotriva voinţei oamenilor locului, pentru ca nu cumva poporul cetăţii, să înceapă să urască şi să dispreţuiască pe episcopul pe care ei nu l-au ales.

11.6. Participarea laicilor la zidirea trupului lui Hristos, Biserica

Principiul de bază pentru înţelegerea locului laicilor în organismul eclesiastic este faptul că în trupul Bisericii viaţa lui Hristos se înfăptuieşte în fiecare persoană umană. Prin credinţă şi Botez, toţi credincioşi, fără excepţie, devin oameni noi (*Efeseni 4, 24; Coloseni 3, 10*),"se îmbracă în Hristos", cum spune Apostolul (*Galateni 4, 4*). Ei sunt integraţi într-o nouă realitate, care este descrisă în Noul Testament ca „trup al lui Hristos" (1Corinteni 12, 12-13; Efeseni 1, 23;Coloseni 1, 18), etc.) „ca „*Biserică a lui Hristos (Dumnezeu)*" (*Romani 16, 16*; *Galalateni 1,22; 1 Corinteni 1, 2, 11, 16, 22, 15, 9; 1 Timotei 3, 15,* etc.), ca „*popor al lui Dumnezeu*" (*Faptele Apostolilor 15, 14, Romani 9, 25; 2 Corinteni 6, 16*; *1 Petru 2, 9-10*).

11.6.1. Zidirea întru unitatea de credinţă

Zidirea întru unitatea de credină se realizează în cultul comun care, chiar dacă e privit ca dar al lui Hristos Dumnezeu-Omul, presupune participarea personală și responsabilă a fiecărui credincios. În Tradiţia cultică ortodoxă, nimeni nu este considerat o singularitate pasivă în adunarea care slujeşte, un individ impersonal, ci ca o mărturie personală vie a plinătăţii care creşte (*Efeseni 4, 17*) în Hristos. Însăşi această prezenţă a lui declară integritatea trupului bisericesc, de vreme ce rugăciunea şi cultul comun al credincioşilor presupune întrunirea şi identitatea credinței tuturor celor care se adună în Hristos.

Întreaga structură a cultului ortodox şi îndeosebi cea a Dumnezeieştii Liturghii presupune participarea activă a credincișilor laici. Nu este vorba aici despre o raportare sentimentală la Dumnezeu, despre o comunicare a unor indivizi cu o fiinţă superioară, ci despre o închinare duhovnicească a unei comunităţi personale constituite care se adresează lui Dumnezeu cel personal și viu. În această comunitate/comuniune toţi au de îndeplinit un rol. Nu este lipsit de importanţă faptul că până şi termenul grecesc *Liturghia* înseamnă lucrarea poporului, operă pe care întregul popor o săvârşeşte. Această împreună participare se manifestă în multe şi variate feluri. Vom menţiona cel puţin două aspecte care fac evident faptul că acest cult comun este lucrarea clerului şi a poporului, precum şi adeverire a unităţii trupului Bisericii.

De la început trebuie menţionat că în Tradiţia ortodoxă nu se înţelege, în fond, cultul fără participarea laicilor. Nu este permis ca preotul să săvârşească Dumnezeiasca Euharistie, fără prezența și participarea laicilor. În Tradiţia ortodoxă, Dumnezeiasca Euharistie nu a avut niciodată caracterul unui cult privat, ci întotdeauna caracterul de jertfă a întregului trup. De aceea, preotul nu are desăvârşire de sine şi independenţă, ci este totdeauna păstorul unei anumite turme. Canonul al VI-lea de la Sinodul al IV-lea Ecumenic stabileşte categoric ca „să nu fie hirotonit careva izolat”, adică fără turmă, „nici preot, nici diacon, nicidecum careva din cei ce sunt în tagma bisericească”. Lucrarea preoţească, de orice grad, presupune existenţa poporului şi înseamnă totdeauna slujire împreună cu poporul și cu raportare la popor.

În Tradiţia Bisericii Ortodoxe, Liturghia a fost totdeauna percepută ca un eveniment dramatic, la care sunt chemaţi, de la început, toţi credincioşii să ia parte. Caracterul aducerii aminte şi al reconstituirii, „aceasta să faceţi spre pomenirea Mea” (*Luca 22, 19; 1 Corinteni 11, 24-25*), reiese clar din întreaga desfăşurarea a gesturilor liturgice la care poporul nu este simplu spectator, ci factor de o importanţă esenţială. Împreuna participare a laicilor la reuniunea euharistică se manifestă atât prin schimbul continuu de ecfonise şi răspunsuri, cât şi prin mărturisirea comună a credinţei, precum şi prin multipla exprimare a tuturor rugăciunilor, fără excepţie. Apoi, Euharistia nu este singura taină prin care se menţine şi se întăreşte unitatea şi catolicitatea Bisericii. Prin ea se desăvârşeşte comuniunea credincioşilor cu Hristos şi întreolaltă. Pentru primirea Tainelor şi participarea la Euharistie trebuie să mărturisească credinţa cea de totdeauna a Bisericii ca expresie a prezenţei lucrătoare a lui Hristos în ea. De aceea, *unitatea de credinţă* este un alt element prin care se zideşte Biserica cea Una.

Cu toate că am vorbit despre zidirea cea întru unitate din perspectivă euharistică, nu trebuie să uităm că această unitate, la a cărei zidiri participă laicii, are ca fundament *Persoana divino-umană a lui Iisus Hristos***.** Iisus Hristos, singurul Mijlocitor între Dumnezeu şi oameni (*1 Timotei 2, 5*) este prezent în Biserica Sa până la a doua Sa venire şi dăruieşte oamenilor unitatea spre mântuire. Întreaga teologie mărturiseşte că Domnul S-a întrupat, S-a răstignit şi

înviat ca om ca să adune pe toţi cei dezbinaţi în Sine, unificarea aceasta a tuturor în Sine constituind însăşi esenţa mântuirii. În afară de Dumnezeu nu este cu putinţă unitatea, deci mântuirea.

11.6.2. Sfinţenia Bisericii şi desăvârşirea credincioşilror

Chemarea laicilor la *zidirea întru sfinţenie* este rezumată în cuvintele Sfântului Apostol Petru: „după Sfântul Care v-a chemat pe voi, fiţi şi voi înşivă sfinţi în toată petrecerea vieţii. Căci scris este: Fiţi sfinţi, pentru că eu sunt Sfânt" (*1 Petru1, 15-16* comp. cu *Levitic 11, 44-45; 19, 2; 20, 7*). Întregul cult al Bisericii, viaţa, predica, lupta spirituală şi în general morala ei au drept obiectiv „*luarea chipului lui Hristos*" (*Galateni 4, 19*) şi sfinţirea credincioşilor (*1 Tesaloniceni 4, 3*). Sfinţenia este o chemare universală, destinaţia şi aspiraţia tuturor acelora care aparţin Bisericii, fiind punctul de întâlnire a tuturor membrilor trupului eclesial.

În spiritualitatea ortodoxă sfinţenia nu a fost niciodată percepută ca o simplă îmbunătăţire etică a credinciosului, bazată exclusiv pe posibilităţile omului. Sfinţii Părinţi subliniază, în mod repetat, că sfinţenia se oferă şi se promovează în Biserică, este participare la sfinţenia lui Dumnezeu, ca rod al comuniunii credinciosului cu Dumnezeu. Omul are în Biserică posibilitatea sfinţirii, deoarece Hristos este Cap al Bisericii. Hristos, în Care „*locuieşte, trupeşte, toată plinătatea Dumnezeirii*" (*Coloseni 2, 9*), face Biserica prin prezenţa Lui spaţiu în care, de asemenea, *locuieşte, trupeşte, toată plinătatea Dumnezeirii.* În acest fel, Biserica este prin natura ei loc de sfinţire a credincioşilor, cale şi loc de îndumnezeire. Drumul spre sfinţenie este deschis tuturor. Clerici şi laici, deopotrivă, sunt chemaţi să urmeze calea sfinţeniei. Evlavia ortodoxă cinsteşte, de-a lungul întregului an bisericesc, în paralel cu sfinţii clerici din toate treptele, şi membrii laici ai Bisericii, care, prin eforturi şi viaţa lor creştină curată, s-au depăşit pe ei înşişi şi s-au îndumnezeit prin har. Laici, bărbaţi şi femei, sunt în Biserică cinstiţi ca „*egali cu Apostolii",* datorită contribuţiei lor decisive la răspândirea Evangheliei şi întărirea credinţei. Fiecare credincios poate, într-adevăr, în cadrul Bisericii să depăşească limitele condiției sale create şi să fie îndumnezeit prin har.

11.6.3. Sobornicitate ca deschidere către întreaga lume

Zidirea întru sobornicitate este un alt aspect al lucrării laicului în Biserică. În repetate rânduri s-a subliniat că sobornicitatea/universalitatea, conform percepţiei ortodoxe, nu reprezintă o noţiune cantitativă, adică o noţiune care să definească situaţia externă a Bisericii. Din contră, ea reprezintă noţiunea care se referă la dimensiunea interioară a Bisericii, la calitatea şi la coeziunea ei internă, pe care o asigură prezenţa neîntreruptă în ea a Mângâietorului. Sobornicitatea arată plinătatea şi puritatea Bisericii în faţa oricărei comunităţi religioase conjuncturale, precum şi în faţa oricărei falsificări scizioniste. Biserica este sobornică până în cea mai mică celulă a ei, până în ultimul amănunt al vieţii ei. În acest sens, fiecare Biserică locală nu este pur şi simplu sector al Bisericii Sobornicești, ci constituie absolut o comuniune sobornică, o adunare a credincioşilor pe care o caracterizează plinătatea, integritatea şi totalitatea în Hristos.

În acest fel, fiecare credincios nu constituie o simplă unitate aritmetică dintr-o totalitate de oameni, ci este purtător şi participant al unei plinătăţi care depăşeşte orice măsură umană şi fiecare experienţă omenească. Aşadar, în timp ce viaţa fizică limitează omul la un cerc restrâns de apropiaţi, rudenii şi prieteni, viaţa bisericească îl introduce în familia largă, în care toţi sunt fraţi ai lui Hristos şi, prin urmare, fraţi între ei, copii ai aceluiaşi Părinte. Prin urmare, fiecare

persoană umană nu este o ființă solitară în Biserică, ci este înrudit cu toți credincioșii Bisericii şi are acces la totalitatea Bisericii, fiecare credincios este o fiinţă sobornicească, o prezenţă în care se concentrează întreaga Biserică.

11.6.4. Apostolicitatea ca responsabilitate faţă de Tradiţie

Responsabilitatea continuării lucrării lui Hristos în lume este încredințată Sfinţilor Apostoli de Hristos Însuşi: „Precum M-a trimis pe Mine Tatăl, vă trimit şi Eu pe voi. Şi zicând aceasta, a suflat asupra lor şi le-a zis: Luaţi Duh Sfânt" (*Ioan 20, 21-22*). Aşadar, Sfinţii Apostoli sunt cei ce vor începe propovăduirea adevărului. Însă, opera sfinţilor Apostoli rămâne şi se continuă neîntrerupt în Biserică prin succesiune apostolică. Sfântul Clement al Romei prezintă schematic linia acestei succesiuni: Dumnezeu Îl trimite pe Hristos, iar Hristos pe Sfinţii Apostoli care au aşezat prin cetăţi şi sate bărbaţi încercaţi în Duhul Sfânt ca episcopi şi diaconi. În felul acesta, responsabilitatea slujirii apostolice este, înainte de toate şi îndeosebi, o responsabilitate episcopală şi, prin urmare, preoţească. Ea constă în chemarea celor păcătoşi la pocăinţă, în transmiterea cuvântului adevărului, în menţinerea Tradiţiei apostolice prin orice mod şi în oferirea ei, precum şi în slujirea, în general, pentru mântuirea lumii. Cu alte cuvinte, slujirea apostolică este cu precădere o lucrare episcopală, la care ia parte însă şi restul clerului şi poporul.

Cu toate acestea, în opinia multor teologi vorbim de o deviere eclesiologică dacă acceptăm apostolicitatea ca fiind o însuşire absolut închisă şi limitată, care să aparţină exclusiv şi de drept numai unei părţi din Biserică. În Noul Testament, lucrarea apostolică este percepută totdeauna în legătură cu poporul. Biserica ne trimite dintru începutul ei la realitatea Sfinţilor Apostoli, iar încorporarea în trupul ei înseamnă comuniunea cu Sfinţii Apostoli: „*în ziua aceea s-au adăugat [...] şi stăruiau în învăţătura apostolilor şi în împărtăşire*"(FA2, 41-42). Cele petrecute la Sinodul Apostolic, „*apostolii şi preoţii cu toată Biserica au hotărât şi noi am hotărât adunaţi într-un gând*" (FA 15, 22, 25), exprimă o mentalitate a colectivităţii, care nu lasă nici o posibilitate de percepere centralizatoare şi exclusivistă a lucrării apostolice. Aşadar, în timp ce slujirea apostolică reprezintă o operă care aparţine sfinţilor Apostoli şi urmaşilor lor legitimi, totuşi ea se transmite în întregul trup bisericesc prin sfinţii Apostoli şi episcopi.

Participarea laicilor la responsabilitatea apostolică a fost percepută dintotdeauna în Tradiţia Bisericii Ortodoxe în legătură cu întreaga responsabilitate a Bisericii de a mărturisi credinţa în lume, de a aduce mărturie despre morala ei şi de a sluji pe om. Lucrarea apostolică nu a fost înţeleasă niciodată ca un drept de sine stătător şi exclusiv al unei clase sau al unei părţi dintre credincioşi. Fără îndoială, responsabilitatea apostolică îngreunează, înainte de toate, pe episcopi, adică pe continuatorii direcţi ai slujirii apostolice, iar, prin consacrare şi pe ceilalţi clerici. Însă, aceasta nu înseamnă deloc că elementul laic este fără de responsabilitate. La un loc cu episcopii şi cu clericii în general, laicii sunt împreună responsabili pentru sfinţirea lumii.

BIBLIOGRAFIE

ANANIA, Bartolomeu, Mitr., *Cartea deschisă a Împărăţiei. O însoţire liturgică pentru preoţi şi mireni,* Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 2005;

BEL, Valer, Pr., *Misiunea Bisericii în lumea contemporană. 2 Exigenţe*, Editura Presa Universitară Clujeană, 2004, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2010;
BEL, Valer, Pr., *Teologie şi Biserică*, Presa Universitară Clujeană, 2008;
BRIA, Ion, Pr., *Tratat de teologie dogmatică și ecumenică*, Sibiu, 1997; Editura România Creștină, București, 1999;
BRIA, Ion, Pr., *Credinţa pe care o mărturisim*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Romîne, București, 1987;
BRIA, Ion, Pr., *Curs de teologie și practică misionară ortodoxă*, Geneva, 1986;
BRIA, Ion, Pr., *Go Forth in Peace, A Pastoral and Missiological Guidebook*, WCC Publication, Geneva, 1982;
EVDOKIMOV, Paul, *Ortodoxia*, (Neuchatel, 1965), trad. rom. PS Irineu POPA, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1996;
EVDOKIMOV, Paul, *Taina Iubirii*. *Sfinţenia unirii conjugale în lumina tradiției ortodoxe*, (Desclée de Brouwer,1982), trad. rom. Gabriela MOLDOVEANU, Editura Christiana, București, 1994;
FLOCA, Ioan, *Drept canonic Ortodox. Legislație și administrație bisericească*, vol. II, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1990;
ICĂ, Ioan jr., Arhid., *Canonul Ortodoxiei I*, Editura Deisis, Sibiu, 2008;
MIHĂLȚAN, Ioan, Episcop, *Preoția Mântuitorului Hristos și preoția bisericească. Teză de doctorat*, Oradea, 1993;
MIRCEA, Ioan, Pr., *Preoția harică și preoția obștească*, Ortodoxia, XXXI, 1979, nr. 2, pp. 232-254;
POPESCU, Dumitru, Pr., *Iisus Hristos Pantocrator*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2005;
POPESCU, Dumitru, Pr., *Sfânta Taină a Preoției. Ierarhia sacramentală după Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție*, Ortodoxia XLI, 1989, nr. 1, pp.7-13;
SKOUTERIS, Constantine, *Perspective ortodoxe*, Editura Presa Universitară Clujeană, 2008;
SLEVOACĂ, Ștefan, Pr., *Preoția de hirotonie și preoția tuturor credincioșilor*, Ortodoxia XXXI,1979, nr. 2, pp. 255-267;
SONEA, Cristian, Pr., *Apostolat și responsabilitate. O viziune teologică asupra misiunii laicatului*, Presa Universitară Clujeană, 2015;
STAN, Liviu, Pr., *Mirenii în Biserică*, Sibiu, 1939 ;
STĂNILOAE, Dumitru, Pr., *Teologia Dogmatică Otrodoxă* , vol. 2, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1978, 1997, 2003, 2010;

11. Mărturia creştină prin sfinţenia vieţii: familia, monahismul, aghiografia (Pr. prof. dr. Valer Bel)

„Așa să lumineze lumina voastră înaintea oamenilor, așa încât să vadă faptele voastre cele bune și să slăvească pe Tatăl vostru Cel din ceruri” (*Matei* 5, 16). Aceste cuvinte ale Mântuitorului din predica de pe munte arată că viața creștină trăită în duhul Evangheliei constituie unul din cele mai eficace mijloace de misiune creștină. Căci prin întâlnirea personală cu Dumnezeu și trăirea în mediul iubirii dumnezeiești, creștinii devin sarea pământului și lumina lumii, ajutând pe oameni să-și găsească adevăratul sens și împlinirea vieții în Hristos.

Faptul care a impresionat cel mai mult lumea veche în care a apărut creștinismul și care, în același timp, a determinat convertirea acestei lumi, a fost calitatea vieții creștine, spiritualitatea exemplară a creștinilor. După cum arată un celebru text creștin timpuriu, *Epistola către Diognet, I, 1,* care face portretul general al vieții creștine de la sfârșitul secolului al II-lea, creștinii au totul în comun cu ceilalți oameni, dar se deosebesc de toți prin felul lor de viețuire. Ei trăiesc în lume, dar sunt cunoscuți ca „acest neam nou de oameni sau acest fel nou de viață.” „Creștinii nu se deosebesc de ceilalți oameni nici prin pământul pe care trăiesc, nici prin limbă nici prin îmbrăcăminte. Nu locuiesc în orașe ale lor, nici nu se folosesc de o limbă deosebită, nici nu duc o viață străină. Învățătura lor nu-i descoperită de gândirea și cugetarea unor oameni care cercetează cu nesocotință; nici nu o arată ca unii, ca pe o învățătură omenească. Locuiesc în orașe grecești și barbare, cum le-a venit soarta fiecăruia; urmează obiceiurile băștinașilor și în îmbrăcăminte și în hrană și în celălalt fel de viață, dar arată o viețuire minunată și recunoscută de toți ca nemaivăzută. Sunt în trup dar nu trăiesc după trup. Locuiesc pe pământ dar sunt cetățeni ai cerului. Se supun legilor rânduite de stat, dar prin felul lor de viață biruiesc legile. Ca să spun pe scut, ce este sufletul în trup, aceea sunt creștinii în lume.” Astfel, creștinii se disting printr-o morală care are propriile ei virtuți. Pentru mulți, acest fapt poate apărea ca un „scandal”, deoarece nu este în conformitate cu etica majorității sau a societății în general. Dar prin acest „alt fel de viață” creștinii nu propovăduiesc alienarea de comunitatea socială în care trăiesc. Dimpotrivă, ei sunt prezenți și solidari cu societatea în care trăiesc, comunicând oamenilor viața în Hristos, cu conștiința că „puțin aluat dospește toată frământătura” (*Luca*, 13, 21).

De-a lungul secolelor, Biserica și-a adus neîncetat mărturia ei apostolică față de Hristos Cel răstignit și înviat. Această mărturie este continuată și astăzi de misiunea creștină în condiții provocatoare cum sunt secularismul, pluralismul și dialogul cu alte credințe și ideologii. Creștinismul se află astăzi într-o situație similară celei din epoca apostolică și postapostolică în care avea de înfruntat sicretismul, diferitele filosofii sau religii și decăderea morală a lumii vechi. Căci în epoca modernă și postmodernă, mesajul creștin a fost treptat marginalizat și umanismul a devenit un antropocentrism autonm, desprins de Dumnezeu și ducând la ateism teoretic și practic. Într-un astfel de context, legăturile cu Biserica s-au slăbit și, atât în Est cât și în Vest, domină diferite ideologii ale căror principii au ca rezultat separarea și scoaterea oamenilor de sub inflența Bisericii, ceea ce a dus la diminuarea influentei acesteia în societate. Secularizarea cu impactul și potențialul ei distructiv față de Biserică, manifestată în atitudini de consum, dominație și ambiție neînfrânată, răvășesc comunitățile creștine din întrega lume. Nesatisfăcuți de societatea actuală puternic secularizată, unii se întorc nu spre creștinism, ci spre religiile orientale sau spre neopăgânism. Abundența de lucruri materiale, pentru unii, care

promovează consumismul, lipsa acestora pentru alții, care provoacă lupta pentru o viață decentă, conformismul economic și cultural, ideologiile și puterile de stat care formează o educație nereligioasă, descreștinată, absența perspectivelor creștine din viața publică, slăbiciunea și carențele familiei în exercitarea educației creștine și diminuarea rolului spiritual și apostolic al maternității și mamelor creștine, toate acestea conduc maasiv spre secularism. Contradicția dintre cuvinte și fapte în viața multor creștini contribuie apoi adesea, din plin, la dezvoltarea unui mod de viață secular.

O lume plurailstă, cum este cea de astăzi, aduce creștinismul în confruntare și dialog cu alte credințe, ideologii și concepții de viață. Trăind în acest context, creștinii sunt chemați să desfășoare o misiune la modul lui Hristos prin sfințenia vieții. Principalul mijloc al Bisericii de a da mărturie în momentul de față nu constă în a vesti cu îndrăzneală că Hristos este Mântuitor, unei lumi care deja a auzit aceste cuvinte și a rămas neimpresionată. Cea dintâi și principala metodă de mărturie evanghelică este aceeași ca în Biserica primară. Cei ce vedeau viața aleasă a primilor creștini erau atât de atrași de forța și frumusețea ei, încât căutau să-i descopere puterea și originea. Astfel cea dintâi metodă de mărturie evanghelică a constituit-o comunitatea de dragoste a celor care au recunoscut iubirea lui Dumnezeu față de ei. „Noi Îl iubim pe Dumnezeu pentru că El ne-a iubit mai întâi" (*1 Ioan,* 4,19) era o aluzie la propovăduirea evanghelică atunci când Apostolul iubirii sfătuia: „iubiților, să ne iubim unii pe alții, pentru că iubirea este de la Dumnezeu, și tot cel ce iubește este născut din Dumnezeu" (*1 Ioan 4, 7*). Mai precis, același Apostol afirmă: „iubirea de Dumnezeu aceasta este: să-I păzim poruncile; și aceasta-i biruința care-a biruit lumea: credința noastră" (*1Ioan,* 5, 3-4). Ascultarea noastră de voia Lui este și ea o modalitate viguroasă de propovăduire evanghelică.

Mișcarea misionară pornește totdeauna din interior și presupune comuniunea credincioșilor cu Dumnezeu, susținută de energia Duhului Sfânt. Misiunea este modul în care membrii Bisericii transmit credința și harul lui Dumnezeu oamenilor din afara Bisericii sau îi conștientizează de starea lor de creștini pe cei ce sunt creștini numai cu numele. Sfințenia vieții credincioșilor este, de aceea, cel mai eficient mijloc de mărturie evanghelică. Cei pe deplin conștienți de noua viață de har din comuniunea cu Sfânta Treime și de realitatea comunității Bisericii sunt singurii capabili să comunice mărturia mântuitoare. Aceasta se produce, mai presus de toate, cunoscând că nimic din ceea ce facem nu poate avea rezultate fără puterea dinamizatoare a Treimii.

Coordonatele fundamentale ale vieții creștine sunt: comunitatea mărturisitoare, spiritualitatea autentică și așteptarea eshatologică.

Comunitatea mărturisitoare. Sfântul Apostol Pvel arată că Biserica este trupul lui Hristos iar creștinii sunt mădulare ale acestui trup: „Iar voi sunteți trupul lui Hristos și mădulare fiecare în parte" (*Corinteni,* 12,27). „El este capul trupului, al Bisericii"(*Coloseni*, 1, 18). „Că după cum într-un singur trup avem multe mădulare și mădularele nu au aceeași lucrare, tot așa și noi, cei mulți, un trup suntem în Hristos și fiecare ne suntem mădulare unii altora, având daruri felurite, după harul ce ni s-a dat" (*Romani,* 12, 4-5). Trupul lui Hristos nu înseamnă în teologia paulină o realitate spirituală nevăzută a existenței creștine, ci o realitate văzută concretă. Creștinii formează o comunitate văzută, o comunitate umană concretă și ca atare ei sunt „un neam sfânt" (*1Petru*, 2, 9), adică poporul cel nou al lui Dumnezeu într-un anumit loc, Biserica. Prin credința și Botezul lor, creștinii formează o comunitate, sunt încorporați ca frați și surori

într-un unic trup (*Efeseni*, 4, 4), al cărui cap este Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu întrupat (*Coloseni*, 1, 18). Creștinii duc o viață nouă numai ca membrii ai acestei comunități. Măreția Botezului constă în aceea că face din cel botezat o „făptură nouă", prin revelarea unei noi relații cu Dumnezeu și cu semenii, prin schimbarea vechiului în nou: „dacă este cineva în Hristos, el este făptură nouă: cele vechi au trecut, iată că toate au devenit noi" (*2Corinteni*, 5, 17). În Taina botezului omul este dăruit lui Dumnezeu, credincisul reface în mod liturgic-sacramental actul mântuitor al lui Hristos, adică trecerea de la moarte la înviere (*Romani*, 6,3-4). Este o schimbare radicală de condiție și de relație, viața lui Hristos Însuși trece în în viața celui botezat, eliberîndu-l de „omul cel vechi al păcatului" și împărtășindu-i chipul propriu într-o nouă comuniune de tip nou. Acest schimb este posibil deoarece Hristos a asumat firea și viața noastră, devenind El însuși viața noastră, introducându-ne cu El în comuniunea cu Dumnezeu (*Galateni*, 3,3). Creștinul are o identitate nouă numai întrucât participă la această comuniune eclesială nouă. Iar comunitatea eclesială este dovada concretă a întrupării Fiului lui Dumnezeu în Iisus Hristos. Ea nu este născută din dorința simplă de asociere a membrilor săi, ci este întemeiată de Dumnezeu pentru a reuni pe toți oamenii în Hristos (*Efeseni*, 2,16). De aceea în Biserică nu există nici un fel de discriminare, nici de neam, nici de condiție socială, nici de sex, fiindcă toți suntem una în Hristos (*Glateni*, 3, 27-28).

Biserica creștină se menține în starea ei de comunitate prin mărturisirea aceleiași credințe, comuniunea euharistică, slujirea reciprocă și solidaritate. Forma cea mai concretă și proprie a acestei comuniuni este Sfânta Liturghie care presupune o mărturisire și o rugăciune comună, o ofrandă și o împărtășire comună. Suntem așadar, cu toții tovarăși de drum și purtători de Dumnezeu și purtători de temple și purtători de Hristos și purtători de cele sfine, în toate împodobiți cu poruncile lui Iisus Hristos; ducând o altă viață în care nu iubim nimic altceva decât numai pe Dumnezeu. În comunitatea Bisericii, fiecare creștin a primit un dar și o misiune personală, o slujire și o răspundere proprie (cf. *1Corinteni*, 12,12). Dar Biserica este o comunitate mărturisitoare numai prin coordonarea și armonia credincioșilor într-o slujire unică (cf. *Romani*, 12, 6; *1Corinteni*, 12,4). Viața personală a creștinului este influențată și influențează viața comunității: „Prtați-vă sarcinile unii altora și așa veți împlini legea lui Hristos (*Galateni*, 4, 2). Comunitatea mărturisitoare este astfel dovada manifestă a întrupării lui Dumnezeu în Iisus Hristos. De aceea, oferind comuniunea adevărată, poate aduce omul în comuniune cu Dumnezeu întrucât acesta intră în comuniune cu cei ce cred în El, în comunitatea Bisericii. Creștinismul prezintă interes real pentru omul de astăzi în măsura în care îi prezintă mesajul lui Dumnezeu personal și iubitor Care singur poate salva omul pentru veșnicie, comunicându-i viața și o iubire eternă dincolo de simțuri, cum nu i-o pot comunica nici bunurile de consum, nici ideologiile moderne și postmoderne și nici misterele unei esențe impersonale din religiile orientale. Și face aceasta întrucât îl poate ajuta să trăiască aici și acum prezența anticipată a acestei iubiri desăvârșite în comunitatea Bisericii, în comuniunea celor credincioși care este în același timp puterea vieți în sfințenie.

Spiritualitatea creștină autentică. Creștinii sunt chemați să exprime credința lor într-o spiritualitate autentică, într-un mod de viețuire fără ambiguități, ceea ce nu exclude risc și suferință. În predica de pe munte, Mântuitorul Iisus Hristos descrie calea vieții nu ca un învățător de porunci, ci ca Cel ce este Calea, Adevărul și Viața. El este, cum spun asceții, locul spre care alergăm și și calea alergării noastre. Morala creștină este personalizată în Fiul întrupat,

Care dă mărturie personală înaintea oamenilor despre iubirea lui Dumnezeu. De aici și frumusețea interioară a poruncilor evanghelice.

Evanghelia lui Hristos este împlinirea Legii (*Matei* 5 17). Dar Iisus nu face doar o altă expunere și o interpretare autentică a Legii, ci descoperă noile valori ale Împărăției lui Dumnezeu (*Matei* 13, 52), necunoscute în Vechiul Testament. Noutatea Evangheliei stă în faptul că nu se limitează la respingerea păcatelor, ci ia în considerare, ca motiv exclusiv al faptelor, iubirea de Dumnezeu și de aproapele: „Să iubești pe Domnul Dumnezeul tău, cu toată inima ta, cu tot sufletul tău și cu tot cugetul tău. Aceasta este marea și întâia poruncă. Iar a doua, la fel ca aceasta: Să iubești pe aproapele tău ca pe tine însuți. În aceste două porunci se cuprind toată Legea și proorocii" (*Matei* 22, 37-40). Dar aceasta nu în sens general, ci în sens particular, concret. De aceea, morala creștină nu vorbește de fapte în general, ci în mod specific: „Fericiți cei milostivi, că aceia se vor milui" (*Matei* 5, 7). Viața în duhul Evangheliei are integritatea și coerența ei care nu permite atitudini care se exclud, ca adorarea lui Dumnezeu și idolatria (*1Corinteni* 10, 20-21), nici să se separe interioritatea și exterioritatea. Dacă legea veche a oprit nedreptatea ce se manifestă în fapte rele, Evanghelia oprește nu numai fapta rea, ci și gândul care stă la originea faptei. Ea cere ca păcatul să fie biruit chiar în intenția de a-l face. „Dcă vrei să fii desăvârșit vino și-mi urmează Mie" (*Matei* 19, 21). A urma lui Hristos înseamnă a împlini întru totul voia lui Dumnezeu și a fi o mărturie vie a iubirii Lui. Evanghelia insistă asupra unității în bine, între interior și exterior, între partea ascunsă și cea arătată: „Cel ce are porunbcile Mele și le păzește, acela este cel care Mă iubește. De Mă iubește cineva, el va păzi cuvântul Meu" (*Ioan* 14, 21, 23).

Aceste cuvinte ale Mântuitorului subliniază cel mai bine specificul moralei creștine, anume legătura dintre poruncile evanghelice și iubirea lui Dumnezeu. Pe de o parte, respectarea formală a poruncilor, o morală legalistă, care se limitează la a nu face rău aproapelui, este depășită de Evanghelia iubirii. Dumnezeu ne-a mântuit din iubire față de noi. Creștinul păzește poruncile din iubire de Dumnezeu și de aproapele. Faptele creștine sunt fapte ale iubirii. Dumnezeu răsplătește pe măsura iubirii și smereniei (*Marcu* 9, 35). Pe de altă parte, nici pietatea spiritualizată fără împlinirea concretă a poruncilor nu este o pietate evanghelică. Faptele sunt instrumentele iubirii. În fond, nu fapta în sine se caută, ci cel ce o face și prin ce o face și pentru ce o face. Creștinul lucrează din cauza iubiri, iar iubirea nu se sfârșește niciodată, nici în veacul acesta, nici în cel viitor. De aceea, faptele primesc un aspect personal așa de pozitiv încât identitatea creștinului nu poate fi definită fără manifestările și acțiunile sale. Sfânta Scriptură și tradiția Biserici identifică spiritualitatea creștină cu sfințenia sau curăția inimii. Curăția inimii înseamnă a trăi în totală credincioșie față de Dumnezeu, revenirea la simplitate și nevinovăție. Contrariul curăției inimii este starea de duplicitate care nu reușește să păstreze cursul vieții într-o mișcare neschimbată și pașnică. Pentru a ajunge la această stare unificată și unitară, creștinul are nevoie de împărtășirea Duhului Sfânt, care se revarsă de la Tatăl prin Fiul și umple de pace și bucurie inima omului. Creștinul trebuie să se străduiască să realizeze în viața sa această stare de perpetuă mărturisire, celebrare și manifestare a dragostei lui Dumnezeu.

Așteptarea eshatologică. De la început, Biserica s-a organizat ca o comunitate orientată spre împărăția eshatologică. „Cetățenia noastră este în ceruri „ (*Filipeni* 3, 20), spune Apostolul, deoarece creștinii nu au aici „cetate stătătoare" (*Evrei* 13, 14). Ideea aceasta va fi reluată cu un patos extraordinar în *Epistola către Diognet* în secolul al doilea, în care se descrie aspectul

eshatologic al Bisericii, faptul că deși creștinii sunt cei mai buni cetățeni ai statului, ei consideră totuși că propria lor cetățenie este în ceruri. O caracteristică esențială a creștinului este aceea că el așteaptă ceea ce Dunmezeu pregătește ca realitate ultimă, Împărăția Sa, „viața ce va să vină". Carcterul provizoriu al existenței noastre pământești și așteptarea unei schimbări a chipului actual al lumii acesteia țin în mod esențial de înțelegerea lumii și a omlui, pentru că „ce vom fi nu s-a arătat încă" (*1Ioan* 3,2). Această „schimbare la față" este legată de drumul suferinței și al morții trupești și este însușirea esențială a veacului viitor, dar ea începe aici în spațiul acestei vieți pământești. Iisus Hristos introduce Împărăția lui Dumnezeu în realitatea temporală și spațială a existenței umane: „iată, împărăția lui Dumnezeu este înlăuntrul vostru" (*Luca* 17, 21). În Biserică, creștinii au primit deja o viață ascunsă în Hristos: „iar viața noastră este ascunsă împreună cu Hristos în Dumnezeu" (*Coloseni* 3, 3). Cele dintâi roade ale Împărăției ne sunt date aici, în lumea aceasta. Nu trebuie să ieșim din lume ca să ne mântuim (*Romani* 11, 16; *1Corinteni* 5, 10). Dar cât suntem în lume, privim ca în oglindă, cunoaștem și privim în parte (*1Corinteni* 13, 12), ca arvună. Numai în viața veșnică vom privi față către față, vom avea o participare totală și o bucurie deplină și veșnică. Căci Domnul Iisus Hristos „va schimba trupul smereniei noaste ca să fie asemenea trupului slavei Sale" (*Filipeni* 3, 21). Dumnezeu pregătește pentru cei ce-L iubesc ziua a opta, viața veșnică și fericită. De aceea creștinii sunt vestitiri ai Împărăției, ai veții care va să vină. Așa cum Iisus Hristos S-a înălțat la cer, creștinii vor fi strămutați în Împărăția lui Dumnezeu, pentru ca astfel firea omenească să fie scoasă din stricăciune și moarte și „Domnul Dumnezeu va lumina peste ei și vor împărăți în vecii vecilor" (*Apocalipsa* 22, 5). Schimbarea „chipului lui Adam", descompunerea acestui trup fizic și acestui veac istoric nu este altceva decât o trecere de la moarte la viață: „Că din moarte la viață și de pământ la cer, Hristos Dumnezeu ne-a trecut pe noi, cei-I cântăm cântare de biruință". De aceea creștinismul implică nu numai un mod de a fi și a trăi, ci și un mod de a muri, de a apune. Creștinii nu se înspăimântă de pomenirea morții, deoarece moartea este o trecere spre viață.

11.1. Familia

Biserica Ortodoxă cunoaște două stări în care omul se poate mântui și dobândi viața veșnică și fericită în comuniune cu Dumnezeu: familia și monahismul.

Rolul familiei în misiunea creștină. Biserica Ortodoxă a acordat și acordă o importanță majoră caăsătoriei și familiei creștine, deoarece de acestea depind nu numai destinul unei perechi, ci și al comunității umane în general, al unei națiuni și a unei Biserici locale care crește în orizontul eshatologic al Împărăției lui Dumnezeu. Fmilia se întemeiază nu numai pe necesitatea omului de a trăi în comunitate, ci și pe comuniunea care există între Dumnezeu și omenirea pe care o iubește. Familia trebuie să fie considerată în legătură cu viața comună a Bisericii, ea fiind icoana Bisericii și icoana iubirii lui Hristos față de oameni, așa cum rezultă din Noul Testament (*Efeseni* 5, 21-23).

Dumnezeu l-a creat pe om după chipul Său (*Facere* 1, 26). Chemându-l la existență prin iubire, El l-a chemat pe om la iubire, căci Dumnezeu este iubire (*1Ioan* 4, 8); El este în Sine însuși taina iubirii și comuniunii interpersonale. Creându-l pe om după chipul Său, Dumnezeu l-a adus pe om la existență ca ființă personală în dualitatea neuniformă și complementară de bărbat și femeie: „Și a făcut Dumnezeu pe om, după chipul Său l-a făcut pe el, bărbat și femeie i-a făcut pe ei" (*Facere* 1, 27). Creând pe om în această dualitate personală și complementară,

Dumnezeu a înscris în el vocația și deci capacitatea și responsabilitatea corespunzătoare pentru iubire și comuniune. Iubirea și comuniunea sunt vocația fundamentală și înnăscută oricăre ființe umane.

Revelația creștină cunoaște două moduri specifice de realizare a vocației spre iubire a persoanei umane: căsătoria și fecioria. Fiecare în modul său propriu este o concretizare a adevărului cel mai profund al omului de a fi „chip al lui Dumnezeu". În căsătoria creștină, prin unirea inseparabilă a două persoane, de sex opus, se restituie scopul originar al comuniunii dintre bărbat și femeie, precumn și sensul adevărat al sexualității. Sexualitatea prin care bărbatul și femeia se dăruiesc unul altuia prin actele proprii și exclusive ale soților nu este ceva numai biologic, ci implică persoana umnană în ceea ce ce are ea mai intim. Ea nu se realizează într-un mod autentic uman decât dacă este parte integrantă a iubirii, în care bărbatul și femeia se angajează în întregime într-o recxiprocitate până la moarte. De aceea ea trebiue să fie indisolubilă ,,ceea ce a unit Dumnezeu, omul să nu despartă" (*Matei* 19, 6). Mântuitorul Iisus Hristos afirmă unitatea celor doi soți, bazată pe faptul că Dumnezeu a creat pe om ca bărbat și femeie și deci cel ce se unește cu o femeie se completează în mod atât de total cu ea, încât alcătuiesc o unitate. Bărbatul a devenit omul întreg prin această femeie și femeia prin bărbat, iar această unitate pe care și-a găsit-o fiecare nu se poate dezintegra și refrace cu alt partener. Dăruirea fizică totală ar fi o minciună dacă ea nu ar avea sensul și roada unei dăruiri personale, în care persoana întreagă, până în dimensiunea ei temporală, este prezentă.

Fenomenele negative care destramă căsătoria și familia sunt rezultatul unei concepții greșite despre libertate, aceasta fiind înțeleasă nu ca o capacitate de realizare a omului în iubire și comuniune și de a realiza planul lui Dumnezeu cu privire la căsătorie și familie, ci ca putere autonomă de autoafirmare egoistă.

Totalitatea dăruirii revendicată de iubirea conjugală corespunde și exigențelor procreării responsabile. Procrearea, fiind destinată să nască o ființă umană, depășește, prin însăși natura ei, ordinea biologică și cuprinde un ansamblu de valori personale a căror dezvoltare armonioasă pretinde ca fiecare din cei doi părinți să-și aducă contribuția sa continuă într-o dăruire permnanentă și de comun acord. Locul unic, care face posibilă această dăruire într-un mod autentic este căsătoria unui bărbat cu o femeie și familia întemeiată pe dragostea conjugală și pe alegerea liberă și conștientă prin care bărbatul și femeia împlinesc intim comuniunea de viață și iubire voită de Dumnezeu însuși, și care nu-și manifestă semnificația sa adevărată decât în această lumnină. Instituția căsătoriei este o cerință interioară a dragostei conjugale, care se afirmă public ca unică și exclusivă pentru a putea fi trăită în deplină fidelitate față de planul lui Dumnezeu Creatorul. Această fidelitate, departe de a îngrădi libertatea persoanei umane, o pune la adăpost față de orice subiectivism și relatvism și o face claboratoare la iubirea creatoare a lui Dumnezeu.

Căsătoria și familia creștină se întemeiază în primul rând pe comuniunea dintre Dumnezeu și omenirea pe care El o iubește, această caomuniune trebuie să se reflecte în viața familiei. Fptul acesta se exprimă în perioada Vechiului Testament prin legământul lui Dumnezeu cu poporul ales. Aici legătura de dragoste a soților devine chipul și simbolul legământului care a unit pe Dumnezeu cu poporul Său (*Isaia* 54; *Osea* 3, 21), iar păcatul care contravine legământului conjugal devine imaginea infidelității poporului față de Dumnezeu: idolatria este infidelitate, adulter și prostituție (*Ieremia 3, 6-13; Iezechil 16, 25*); neascultarea

față de Lege este o abandonare a iubirii maritale a lui Dumnezeu. Dar infidelitatea lui Israel nu distruge fidelitatea veșnică a lui Dumnezeu, și, prin urmare, iubirea totdeauna fidelă a lui Dumnezeu este prezentă ca exemplară pentru relațiile de dragoste fidelă care trebuie să existe între soți și în familie.

Comuniunea lui Dumnezeu cu oamenii își găsește împlinirea definitivă în Iisus Hristos, darul suprem al iubirii lui Dumnezeu către noi. Fiul și Cuvântul lui Dumnezeu, asumând natura noasră umană, revelează adevărul originar al căsătoriei (*Facere* 2, 24; *Matei* 19, 5), iar prin participarea la nunta din Cana Galileii, Iisus Hristos binecuvintează căsăstoria luând-o sub protecția Sa. Eliberând omul din egoismul său, Mântuitorul întărește legătura căsătoriei dintre bărbat și femeie și o înalță din ordinea naturii căzute în ordinea harului, făcându-l pe om capabil să se realizeze în întrgime după voia lui Dumnezeu.

Prin jertfa și învierea Sa, Hristos Se dăruiește ca Mântuitor al omenirii pe care o unește ca trup al Său în Biserică, mireasa Sa (*Faptele Apostolilor* 20,28; *Efeseni* 5, 23-27). În jertfa și învierea Domnului se manifestă în întregime planul pe care Dumnezeu l-a imprimat căsătoriei de la creație, acela de a fi în Hristos o icoană concretă a legăturii dintre Hristos și Biserică (*Efeseni*, 5, 23-32), deci o Taină, iar familia ce rodește din aceasta să fie o imagine miniaturală a Bisericii. Așa se explică faptul că de câteva ori în Noul Testament, familia creștină este denumită cu termenul de „biserică" (*Romani* 16, 5; *1Corinteni* 16, 19). Prin crucea și învierea lui Hristos și harul Său izvorât din acestea, familia creștină și Biserica sunt legate indisolubil și se susțin reciproc. Harul lui Hristos dă bărbatului și femeii o inimă nouă ș-i face capabili să se iubească așa cum Hristos ne-a iubit pe noi. Prin credință și prin har dragastea conjugală este transfigurată și devine filantropie conjugală. Acesta este modul propriu și specific în care soții, participând la filantropia lui Hristos, se dăruiesc ei înșiși pe crucea familiei și sunt chemați la viața de familie.

Prin Taina Botezului soții sunt născuți la viața cea nouă în Hristos și sunt încorporați în Biserica-trupul lui Hristos. Prin aceaastă inserare în familia lui Dumnezeu, comuniunea intimă de viață și iubire conjugală, întemeiată prin actul creației, este ridicată în ordinea harului și asumată în filantropia lui Hristos, susținută și îmbogățită prin puterea Sa mântuitoare. Dacă prin Taina Botezului omul este pus într-o relație strânsă cu Dumnezeu, prin Taina Nunții el este pus într-o relație strânsă cu un semen al său, de aceea, prin această Taină se împărtășește harul Duhului Sfânt unui bărbat și unei femei care se unesc în mod liber prin căsătorie, har care sfințește și înalță legătura naturală a csătoriei la demnitatea reprezentării unirii duhovnicești dintre Hristos și Biserică.

Soții sunt deci în Biserică și pentru Biserică; aceasta le amintește de Cel ce a venit pe cruce pentru a câștiga Biserica (*Faptele Apostolilor* 20, 28) și a o face prezență anticipată a Împărăției lui Dumnezeu. Ei sunt unul pentru altul și pentru copiii lor martorii mântuirii la care Tinele Bisericii îi fac părtași. Conform planului lui Dumnezeu, căsătoria este fundamentul acestei comuniuni mai largi care este familia, pentru că instituția însăși a căsătoriei și iubirea conjugală sunt ordonate spre procrearea și educarea copiilor în care căsătoria își găsește încununarea. În realitatea sa cea mai profundă, iubirea este în mod esențial dar, iar iubirea conjugală, antrenând soții în iubirea și dăruirea reciprocă, îi face capabili să devină colaboratori ai lui Dumnezeu pentru a da viață unei alte persoane umane. Astfel soții aduc la viață copiii, reflectarea vie a iubirii lor, semn permanental unității lor conjugale și sinteză vie și indisolubilă

de ființa lor de tată și de mamă. Devenind părinți, soții primesc de la Dumnezeu darul unei noi responsabilități. Iubirea lor părintească este chemată să devină pentru copiii lor semnul vizibil al iubirii lui Dumnezeu, de la care vine orice paternitate în cer și pe pământ (cf. *Efeseni* 3, 15). În sânul familiei se nasc astfel un ansamblu de relații interpersonale – raport între soți, paternitate-maternitate, filiație, fraternitate – prin care fiecare persoană, membră a familiei, este introdusă în „familia umană" și în „familia lui Dumnezeu" care este Biserica.

Biserica se extinde în timp și în spațiu prin familia creștină. Încă de la începutul ei, Biserica creștină s-a constituit după modelul familiei, ca o comunitate de dragoste. Cea dintâi formă de cult creștin a fost cultul în familie (*Faptele Apostolilor* 10). Familia creștină este mediul cel mai propice pentru transmiterea credinței și a veții creștine. Educația și instrucția creștină în cadrul familiei sunt decisive pentru copii și tineri. Această educație se face fie direct, fie indirect, prin experiența rugăciunilor comune, a postului, prin pregătirea copiilor pentru Cuminecătură, împărtășirea împreună, prin participarea la marile evenimente familiale, dar, mai ales, prin relațiile personale dintre părinți și copii, nu numai acasă ci și în afară. Îndrumarea duhovnicească și exemplul direct al părinților sunt de o importanță crucială. S-ar putea spune că părinții creștini sunt cei mai de seamă mijlocitori între Biserică și lume. Căci prin ei se face îmbisericirea copiilor și tinerilor și, tot prin ei, aceștia sunt trimiși în lume ca ucenici ai lui Hristos. Este o prelungire prin ei a Bisericii în lume și o aducere a lumii în Biserică.

De aceea, familia creștină are misiunea, în primul rând, de a deveni ceea ce este, adică o comunitate profundă de viață și iubire într-o tensiune care-și va găsi împlinirea definitivă, ca întreaga realitate creată și mântuită, în Împărăția lui Dumnezeu. Familia creștină a primit misiunea de a păstra, de a revela și de a comunica credința și iubirea ca reflectare vie și participare reală la iubirea lui Dumnezeu pentru omenire și la iubirea lui Hristos Domnul pentru Biserica Sa. Toate îndatoririle familiei creștine și ale membrilor acesteia sunt o realizare concretă și în detaliu a acestei misiuni fundamentale. În măsura în care familia creștină își îndeplinește această misiune, ea devine o mărturie vie pentru convertirea altora, devine o familie misionară prin mărturia veții.

11.2. Monahismul

Nu există nici o definiție a monahului care să fie fundamental deosebită de cea a creștinului. A fi monah adevărat înseamnă a fi creștin adevărat. Viața monahală, ca și viața creștină în general, rămâne o taină. Viața monahală este un mod de existență în comunitatea credinței și a dragostei lui Dumnezeu. Dar, în Iisus Hristos sunt multe căi diferite, și felurite harisme (charismsta) coexistă în viața Bisericii înseși (*1Corinteni* 12, 4-31). Biserica Ortodoxă a încurajat dintotdeauna o atare diversitate. Prezența monahului în lume nu poate fi decât un paradox. El este un pelerin (*1Petru* 1,1; 2, 11) care nu aparține lumii, dar se găsește în ea (*2Corinteni* 5, 6-7). Același lucru se poate spune însă și despre creștini, în general, așa cum s-a arătat la *așteptarea eshatologică*. De aceea, orice definiție ar fi dată vocației monahale aceasta ar fi, în mod obligatoriu, obiectul criticii.

Viața monahală este numită *askesis* (asceză), dar aceasta nu este un mecanism automat care să asigure mântuirea omului. Cu siguranță monahul și monahia practică asceza ca unul din resorturile naturale ale firii umane; însă viața monastică nu poate fi redusă la asceză. Dimpotrivă, acea viață se realizează într-o conlucrare (sinergie) divino-umană, într-o conlucrare iubitoare cu harul Duhului Sfânt.

Vocația monastică nu crează o stare privilegiată în Biserică. Din contră, monahul înclină să mărturisească mereu și din nou că „Iisus Hristos a venit în lume să mântuiască pe cei păcătoși, dintre care cel dintâi sunt eu" (*1Timotei* 1, 15). Monahul este omul Evangheliei; aceasta înseamnă că el este omul care însetează după mântuirea în Hristos Cel înviat. Rădăcinile vieții monahului se află în credință și căință, într-o *metanoia* perpetuă, în care el trăiește realitatea căderii firii umane, ca și realitatea nouă a mântuirii în Hristos, la care participă ca mădular viu și lucrător. Cu credință și smerenie, el trăiește această pocăință (metanoia) perpetuă ca pe o reînnoire a darului Botezului, ca pe o „creștere în Dumnezeu" (*Coloseni* 2, 10), o creștere către singurul, unicul scop: comuniunea cu Dumnezeu în Hristos.

De fapt, întreaga viață creștină se întemeiază pe harul Botezului. Chiar dacă nu se realizează în viața monahală complet caracterul ei de „convertire responsabilă", monahul redobândește harul și apa Botezului prin lacrimile „bucuriei întristate", cum o numește Sfântul Ioan Scărarul. Viața monahală este viața cu adevărat evanghelică a fiilor lui Dumnezeu, viața în Hristos, viața în Duhul, viața în obștea credinței, obște care caută să realizeze dragostea lui Hristos. Specificul vieții monastice în vremea noastră ridică și problema identității creștinului. Nu trebuie să uităm că numele persoanei duhovnicești este „frumusețe", (kalogeros), acea frumsețe care mântuiește lumea, și că știința, dorul arzător după cunoașterea virtuții se numește „iubire de frumusețe", (philokalia).

Originile monahismului. Vocația monahală a existat, în genere, în viața Bisericii chiar de la începutul Bisericii; formele ei prezente au însă origini istorice și sunt înrădăcinate în anumite culturi și tradiții. Au existat perioade în istoria mai multor Biserici locale când acestea au tărit fără să dispună de vreun grup monastic organizat, tot așa cum Biserica a trăit vreme îndelungată fără Sinoade Ecumenice.

Monahismul anahoretic s-a dezvoltat mai ales în secolul al IV-lea, însă ca mod de viață a existat de la începutul Bisericii. În perioada Vechiului Testament profeții trăiau o viață asemănătoare cu cea a monahilor de astăzi. În general aceștia se numeau văzători și vizionari. Același lucru îl regăsim și în viața sfântului Ioan Botezătorul, cel care a fost Înaintemergătorul Domnului dar și al monahilor. Viața ucenicilor lui Hristos a fost una monahal-chinovială, ei lepădând bunurile materiale, părăsindu-și familiile și urmându-l pe Hristos.

Cuvântul *monahism* nu este cunoscut în antichitate și nici în primele veacuri creștine. El provine din limba greacă și este folosit pentru prima dată în textele din Facere 2, 18 și Psalmul 67, pentru a desemna singurătatea omului fără soție. În secolul al II-lea, traducându-se în dialectul egiptean al limbii grecești, s-a folosit termenul *monahos*, având sensul de *necăsătorit*, dar și sensul de *curat, sfânt*, reproducând cuvântul siro-aramaic, *ihidaya*, care desemna asceții celibatari. În cea de-a doua jumătate a secolului al IV-lea, cuvântul *ihidaya* va desemna ceata fiilor sau a fecioarelor legământului, adică pe cei afierosiți în slujirea Bisericii. Acest termen va fi folosit mai târziu de Eusebiu de Cezareea și de Sfântul Atanasie cel Mare.

Începuturile vieții monahale se plasează abia prin secolul al III-lea. Sunt mai multe ipoteze cu privire la motivele care au dus la apariția monahismului. O părere destul de puțin apreciată ar fi fuga din fața persecuțiilor, monahismul putând explica fenomenul retragerii din lume, al depărtării din fața primejdilor, într-o perioadă în care Imperiul Roman își oprima și persecuta proprii cetățeni, în special ales pe creștini.

O altă părere cu privire la începuturile monahismului ar fi diluarea râvnei și a vieții morale din mijlocul comunităților creștine, odată cu instaurarea libertății religioase emise prin Edictul de la Milano de către împăratul Constantin cel Mare. În această stare de libertate se întâmplă un fenomen interesant, crește numărul creștinilor, însă scade calitatea vieții spirituale a acestora. Pentru cei care erau mai zeloși, acest context nu a fost unul benefic și atunci parte din ei se retrag în pustiu. Dacă în vremea persecuțiilor, dragostea față de Hristos era manifestată prin martirajul sângelui, în vremuri de pace, această dragoste este arătată prin martirajul alb sau verde, adică prin lupta împotriva patimilor și prin răstignirea poftelor păcătoase. De aceea starea monahală este considerată ca un al doilea botez, astfel încât botezul sângelui este înlocuit de botezul ascezei.

Asceza nu este însă un scop, ci un mijloc pentru a ajunge la scopul final, care este unirea omului cu Dumnezeu, adică îndumnezeirea. Asceza nu pornește de la voința individuală ci ea se fundamentează în cadrul dogmatic și canonic al Bisericii. Asceza creștină are un caracter eshatologic, deoarece cel care postește, se roagă și trăiește după preceptele învățăturii creștine dobândește raiul încă din această viață, nu deplin, ci ca pregustare.

Nu cunoaștem cu exactitate momentul în care asceții creștini au început să prefere pustiul. Întrucât asceți au existat de la începutul creștinismului, nimeni nu i-a putut împiedica să practice viața ascetică asumată în interiorul comunităților creștine, în afara lor sau în pustiu. Prin urmare, prezența anahoreților în pustie se poate extinde în istorie până spre începuturile Bisericii. Pavel de Teba este primul anahoret cunoscut cu numele în Egipt, dar au existat atât în Egipt cât și în alte regiuni cazuri de retragere din lume.

Organizatorii vieții monahale au fost Sfântul Antonie cel Mare care a impus forma anahoretică, iar după el a urmat Sfântul Pahomie cel Mare care a organizat monahismul cenobitic sau de obște.

Voturile monahale: *Ascultarea*. Ascultarea presupune lepădarea voii proprii și încredințarea întru totul duhovnicului. Ascultarea este o taină duhovnicească a Bisericii, și de aceea legătura dintre stareț și unicenic este una a sfințirii. Pentru ucenic această taină constă în a învăța și a săvârși voia lui Dumnezeu, spre a pătrunde în sfera voii dumnezeiești, și astfel a se împărtăși de viața dumnezeiască; iar pentru stareț, în a face ca, prin rugăciunea și nevoința vieții sale, să aducă pe ucenic la cunoștința acestei căi și să cultive în el adevărata libertate fără de care mântuirea este cu neputință. Votul ascultării pleacă de la faptul că prin căderea în păcat omul a încetat să mai audă glasul lui Dumnezeu în inima sa. Ființa lui este cuprinsă de patimi și urmează voia sa egoistă. Egoismul este rădăcina răului, a stricăciunii și a păcatului. Prin ascultare, prin lepădarea voii proprii, monahul tocmai acest lucru îl face, adică ascultă glasul lui Dumnezeu prin duhovnicul său.

Monahul, prin viața lui, reușește să împlinească voia lui Dumnezeu, asumându-și responsabilități și eforturi mai mari decât ale celorlalți creștini: nu numai castitatea, ci castitatea toată și fecioria, nu numai nealergând după bunurile lumii și slava deșartă, ci renunțând complet la vreo formă de stăpânire și de avere în smerenie totală și ascultare necondiționată față de duhovnic. Niciunul dintre întemeietorii monahismului cunoscuți cu numele nu au considerat că, asumându-și voturile monahale, s-ar fi înscris într-o categorie de creștini superioară celorlalți membrii ai Bisericii. Dimpotrivă, dincolo de intimitatea cu Dumnezeu pe care o

realizaseră, intimitate de care ne putem da seama noi astăzi, toți marii asceți trăiau, dacă nu cu neliniștea, cel puțin cu grija că ar fi putut să nu se mântuiască.

Fecioria. Încă din primele veacuri, creștinii au avut un mare respect față de feciorie, astfel încât mulți dintre ei practicau acest sfat evanghelic. Petrecerea vieții monahale în castitate este asemănată cu viețuirea îngerilor. Sfântul Ioan Casian referindu-se la feciorie spune: „nici o altă virtute nu-i face pe oameni egali în viețuire cu îngerii, decât vrednicia și harul castității" (Sfântul Ioan Casian, *Scrieri alese,* în col. *PSB* vol. 57)

Monahii sunt chemați să respecte acest vot al castității nu pentru a pune în discuție sau pentru a diminua importanța căsătoriei ci pentru a mărturisi capacitatea de transfigurare a omului prin curăția sufletului, pentru slujirea duhului. Votul castității în monahism are ca scop transfigurarea în Duhul Sfânt a iubirii cât mai pure față de Dumnezeu și întreaga existență. În forma ei desăvârșită, fecioria este înțeleasă ca o petrecere neîntreruptă în dragostea cea dumnezeiască, ca înfăptuirea poruncii lui Hristos de a iubi pe Dumnezeu. Fecioria nu este o naivă necunoaștere a vieții omenești firești și întru totul normale. Cel mai înalt exemplu, în desăvârșirea lui, este Pururea Fecioara Maria, care la vestea cea bună a îngerului despre nașterea Fiului, întreabă: „Cum va fi aceasta, de vreme ce eu nu știu de bărbat?" (*Luca* 1, 34).

Sărăcia de bună voie. Votul sărăciei este cel care desăvârșește celălalte două făgăduințe monahale și ajută călugărul să se asemene cât mai mult cu Hristos cel care nu caută bogății sau bunuri materiale. Sărăcia de bună voie este și o condiție necesară pentru păstrarea castității trupești, dar mai ales al celei sufletești. Prin practicarea sărăciei, monahul se detașează de preocupările materiale ale lumii vremelnice. Urmarea lui Hristos înseamnă pentru monahi despovărarea de toate grijile materiale. Hristos atrage atenția asupra problemelor pe care le crează grija față de bunurile materiale, ele putând deveni un obstacol în calea mântuirii: „Nu vă adunați comori pe pământ... . Ci adunați-vă comori în cer... . Căci unde unde este comoara ta, acolo va fi și inima ta"(*Matei* 6, 19, 21)

În făgăduința monahală a sărăciei de bună voie accentul cade pe lupta cu patima iubirii de argint și a iubirii celor materiale. Prin aceasta monahul promite nu atât a trăi în sărăcie, cât a-și lepăda duhul dorinței *de a avea,* iar semnul acestei lepădări este tocmai nașterea unor dorințe *de a nu avea*. Aceasta este o condiție obligatorie pentru ca un monah să ducă cu adevărat o viață duhovnicească.

Obștea monahală și mărturia creștină. Sfântul Apostol Pavel îndeamnă pe toți creștinii să nu se potriveaască duhului veacului (*Romani,* 12, 1-2). Aceasta înseamnă că creștinii sunt chemați să refuze a fi modelați de duhul și după tiparele lumii de aici, dar să-și asume răspunderea pentru lume, pentru a o transcende și ca să o transfigureze prin înnoirea minții și a întregii lor ființe.

Obștea monahală răspunde chemării la eliberare din conformism și la o transfigurare lăuntrică și comunitară mai disciplinată și mai radicală. În centrul disciplinei monastice stă sfințirea timpului și înnoirea persoanei lăuntrice prin *rugăciune neîncetată*. Prin concentrarea atenției asupra lui Dumnezeu în rugăciune și căutarea de a îmbrățișa creația cu rugăciunea și cu iubirea, obștea monahală deschide calea pentru venirea Sfântului Duh ca să transfigureze atât persoana cât și obștea, începând din interior. Starea de rugăciune continuuă ajută monahul să se opună presiunilor lumii care-l duc la tot felul de deșertăciuni. Disciplina rugăciunii – de la Liturghia euharistică, trecând prin slujbele canonice de peste zi, și până la rugăciunea neîncetată

și invocarea numelui lui Iisus – constituie fundamentul întregii vieți monahale. Toate voturile și obligațiile – de castitate, ascultare și sărăcie, de post, lepădare de sine, tăcere și meditație în singurătate – sunt subsidiare îndatoririi principale care este viața de rugăciune. Desigur, rugăciunea poate fi și trbuie să fie practicată și de laici, dar viața monahală cu disciplina rugăciunii nencetate, susținută de voturile monahale și asceză oferă condiții mai bune pentru practicarea și eficiența rugăciunii. Întrucît viața de rugăciune se întemeiază în credință și dragoste, toate celelalte se adaugă monahului, monahiei.

Astfel, prin propria cunoaștere a lumii, ca și prin darul discernământului, monahii, monahiile ajută creștinii la trecerea dincolo de înțelegerea superficială a lumii, îi ajută să-și formeze o atitudine contemplativă față de universul creat și față de istorie și constituie un impuls permanent la rugăciune.

Obștea monahală este un *semn, o paradigmă, o anticipare și pregustare a Împărăției*. Ea are o vocație proprie în cadrul comunității de credință. Mai ales când Bisericile sunt ispitite să pacteze cu lumea, să-și asigure un loc confortabil în socetate, evitînd tensiunea dintre istorie și Împărăția lui Dumnezeu, obștii manahale îi revine sarcina de a propovădui Împărăția lui Dumnezeu și de a fi un semn viu al Împărăției care va veni, o paradigmă a Prusiei.

Viața obștilor monahale slujește viața Biwsericii în diverse feluri. Obștile monhale sunt *sursă și impuls spre înnoirea vieții spirituale* în Biserică, de aceea, înnoirea vieții spirituale contemporane trebuie să înceapă cu revitalizarea obștilor monastice, a celor de călugări și călugărițe.

Obștile monahale sunt izvor de îndrumare spirituală, din cadrul lor își recrutează Biserica părinții și maicile duhovnicești, precum și lucrătorii devotați și disciplinați în via Domnului.

Fenomenul monastic reia în Biserică mărturia martirilor din primele secole. În virtutea principiului de ne-alipire la lume și de a rămâne în slujba lui Dumnezeu și a aproapelui, monahul și monahia dau mărturie despre eshatonul dinlăuntrul Bisericii și, astfel, exercită o slujire cu adevărat profetică, punând în evidență calea evanghelică spre Împărăție.

11.3. Aghiogiografia

„Așa să lumineze lumina voastră înaintea oamenilor, așa încât să vadă faptele voastre cele bune și să slăvească pe Tatăl cel din ceruri” (*Matei* 5, 16) sunt cuvintele Mântuitorului Iisus Hristos adresate tuturor celor ce cred în El și vor să-L urmeze. Cei care au urmat în mod deosebit pe Mântulitorul, prelungind în viața lor pe cea a lui Hristos și devenind prin aceasta modele vrednice de urmat și de imitat pentru orice crteștin au fost sfinții. Pentru viața lor trăită în totală dăruire lui Dumnezeu și slujirii oamenilor până la jertfă, Biserica îi recomandă ca pilde de adevărată trăire creștină, ei constituind un permanent imbold spre o viață trăită în virtute și sfințenie, ei fiind înainte-mergătorii și ajutătorii noștri pe drumul spre viitorul eshatologic. Ei sunt aceasta pentru că anticipează în persoana lor zările umanității eterne, desăvârșite. Așa cum spune părintele Dumitru Stăniloae, prin fețele tuturor sfinților transpare fața lui Hristos, față de model a tuturor fețelor umane. Sfinții revelează în ei și fac eficientă umanitatea culminantă a lui Hristos, ca niște ipostazieri ale ei. Ba mai mult: întrucât umanitatea adevărată este chipul lui Dumnezeu, ei revelează pe Dumneszeu într-o formă umană. Sfinții trăiesc în Hristos, iar Hristos

trăiește în ei. În sfinți El repetă permanent taina morții și a Învierii Sale, până la sfârșitul lumii, adică taina Întrupării lui Dumnezeu și a îndumnezeirii omului.

Din aceste motive în tradiția Bisericii, *Viețile Sfinților* nu reprezintă numai o călăuză duhovnicească, ci constituie o adevărată „*enciclopedie ortodoxă"*. Viețile Sfinților sunt tot una cu tradiția Bisericii, ele sunt Tradiția însăși a Bisericii. Viața unui sfânt este o icoană cuvântătoare, care trebuie să îi relateze cu fidelitate povestea, lăsând în același timp să transpară dimensiunea tainică a lucrării săvârșite în el prin harul lui Dumnezeu. Aghiografia este, de fapt, adevărata poveste a întâlnirii unui om cu Dumnezeu, așa cum a fost ea transmisă în tradiția Bisericii, prin mijloacele și în limbajul care îi sunt proprii. Biografia sfinților devine în felul acesta cea mai populară literatură ascetică și misionară.

BIBLIOGRAFIE

BEL, Valer, Pr., *Familia și Biserica*, în vol. *Teologie și Biserică*, Editura Presa Universitară Clujeană, 2008, pp. 312-318 și în *Theologia Orthodoxa,* 1/2011;

BEL, Valer, Pr., *Misiunea Bisericii în lumea contemporană*. *Exigențe*, Editura Presa Universitară Clujeană, 2002; Ediția a 2-a, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2010;

BOBRINSKOY, Boris, Pr., *Taina Bisericii,* trad. rom. Vasile Manea, Editura Patmos, Cluj-Napoca, 2002;

BRIA, Ion (Ed.), *Go Forth in Peace. A Pastoral and Missionary Guidebook*, WCC Publicattion, Geneva, 1982; *Martyria – Mission. The Vitness of the Orthodox Churches Today*, WCC Publication, Geneva, 1980;

BRIA, Ion, Pr., *Credința pe care o mărturisim*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987;

CASIAN, Ioan, Sf., *Scrieri alese,* în Col. P.S.B. vol. 57, EIBMBOR, București, 1990;

EVDOKIMOV, Paul, *Taina iubirii*. *Sfințenia unirii conjugale în lumina tradiției ortodoxe*. Desclee de Brouwer, 1982, trad . rom., Editura Christiana, București, 1994;

GALERIU, Constantin, Pr., „Semnificația tunderii și a voturilor monahale după ritualul ortodox", în *Ortodoxia*, nr. 4, Octombrie – Decembrie, 1989;

LARCHET, Jéan-Claude, *Sfârșit creștinesc vieții noastre, fără durere, neînfruntat, în pace...*, trad. Marinela Bojin, Ed. Basilica a Patriarhiei Române, București, 2012;

MANTZARIDIS, I. Georgios, *Globalizare și universsalitate*: *himeră și adevăr*, trad. rom. Pr., prof. dr. Vasile Răducă, Editura Bizantină, București, 2002;

POPESCU, Dumitru, Pr., *Hrisatos, Biserică, Societate*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1998;

POPESCU, Dumitru, Pr., *Iisus Hristos Pantocrator,* Editura Institutului Biblic și de Misiune a Bisericii Ortodoxe Române, București 2005;

RADU, Dumitru, Pr., *Îndrumări Misionare*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1986;

RĂDUCĂ, Vasile, Pr., *Monahismul Egiptean – de la singurătate la obște,* Ed. Nemira, București, 2003;

RUSU, Augustin, *Dimensiunile duhovniceşti ale monahismului ortodox,* în BOR., nr. 7-12, Iulie – Decembrie, 1996;
SIMONOPETRITUL, Macarie, *Comori ale Ortodoxiei, Explorări teologice în spiritualitatea liturgică şi filocalică,* Ed. Trinitas, Iași, 2006;
SIMONOPETRITUL, Macarie, *Sinaxarul. Viețile Sfinților,* trad. Ioana Căpităneanu și Elena Soare, Vol. I, Septembrie, Ed. Sfântului Ioan Casian, București, 2011;
SOFRONIE, Arhim., *Despre temeiurile nevoinței ortodoxe,* trad. Ierom. Rafail, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 1994;
SONEA, Cristian, Pr., *Apostolat și responsabilitate. O viziune teologică asupra misiunii laicatului*, Editura Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2015;
STĂNILOAE, Pr. Dumitru, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1 și 3, Editura Institutului Biblic și de Misiune a Bisericii Ortodoxe Române, București 1978, 1996, 2010;
ȘELARU, Pr. Sorin și VLAICU, Pr. Patriciu (coord.), *Misiunea sacramentală a Bisericii Ortodoxe în context european. Simpozion Bruxelles 28iunie – 1 iulie 2011*, Editura Basilica, 2013;
YANNOULATOS, Atanasie, Arhiep., *Misiune pe urmele lui Hristos*, Editura Andreiana, Sibiu, 2013;

12. Misiunea Bisericii Ortodoxe în postmodernitate: identitate, pluralism şi comuniune

13.1. Postmodernitate și postmodernism (Pr. conf. dr. Cristian Sonea)

Postmodernitate este numele dat unei perioade istorice, care a debutat în a doua jumătate a secolului al XX-lea, iar postmodernismul este conținutul teoriei care s-a dezvoltat pentru a explica această perioadă. Opiniile diferă cu privire la momentul exact în care postmodernitatea începe, datele fiind cuprinse între anii 1968-1973. Anul 1968 a fost marcat de revoltele studenților, aparținând generației de după al doilea război mondial, care a început a ignora convențiile culturale cu care a crescut și a cerut schimbarea. Aceste revolte nu au cerut un set specific de schimbări politice, sociale și economice, ci au cerut schimbarea totală, ca o respingere generală a ceea ce era vechi. Anul 1973 a fost anul în care economia internațională s-a schimbat pentru totdeauna, ca urmare a șocurilor petroliere aduse de noua organizație radicalizată a țărilor exportatoare de petrol (OPEC). Șocurile petroliere au fost provocate de țările producătoare de petrol, majoritatea provenind din lumea musulmană, care voiau să-și exprime furia față de sprijinul continuu al Occidentului acordat Israelului, sprijin care a fost decisiv în Războiul de Iom Kipur. Aceasta a marcat o schimbare fundamentală în balanța puterii economice și politice și o schimbare dramatică a priorităților în politica globală și în economie. Schimbările sociale pe scară largă, care au avut loc în Occident, sunt în mare măsură un produs al acestor evoluții. Din aceste considerente, găsim opinii conform cărora, postmodernitatea poate fi cel mai bine datată începând cu anul 1973. Există, însă, un acord total că fața lumii s-au schimbat de atunci în mod semnificativ. Așadar, premisa care stă la baza noțiunii de postmodernitate este că lumea nu a trecut pur și simplu prin schimbări formale, ci printr-o transformare fundamentală a modului în care ea operează, o schimbare care a fost în dezavantajul predictibilității, ordinii și raționalității.

În acest context, postmodernismul devine o noțiune utilizată pentru a descrie critica modernității într-o multitudine de discipline, variind de la arhitectură, filosofie, politică, sociologie, studii religioase și chiar teologie. Postmodernismul se manifestă ca un curent care critică unele dintre convingerile fundamentale ale filozofilor moderni precum I. Kant și R. Descartes (1596-1650), în special fundaționismul lor. Fundaționismul susținea că oamenii de știință - eliberați de prejudecăți religioase și politice - ar putea cunoaște lumea așa cum este „într-adevăr”. Potrivit lui Descartes, de exemplu, cunoștințele dobândite în mod corespunzător au fost construite pe baza unor fundații „unice”. La Kant și la alții, acest raport al cunoașterii a dat naștere noțiunii de rațiune universală, neutră, autonomă, ca garant al adevărului universal. Această explicație fundamentală a cunoașterii obiective este una dintre principalele ținte ale criticii postmoderne (deși, invers, criticii postmodernismului acuză adesea că antifundaționismul conduce la relativism). Potrivit unor filosofi precum Martin Heidegger (1889-1976), Hans Georg Gadamer (1900-2002) și Jaques Derrida (1935-2004), nu există cunoaștere care nu este deja o prejudecată. Aceasta se datorează faptului că percepția noastră asupra lumii este condiționată de „orizonturile” noastre, iar aceste orizonturi sunt relaționate cu isoria noastră socio-culturală particulară. Ca atare, nu pot exista cunoștințe universale, neutre, „obiective”, ci mai degrabă interpretări ale lumii generate din angajamente speciale. M. Foucault (1926-1984) a intensificat această critică, argumentând că procesul cunoașterii este, de fapt, condiționat de putere, că prejudecățile noastre sunt cauzate de interesele puterii și

dominației. J.-F. Lyotard (1924-1988) a definit postmodernismul ca neîncredere în „narațiunile fondatoare”. Pentru Lyotard, toate culturile lumii - chiar cele științifice -, în cele din urmă, fac apel la o „narațiune” fondatoare, analogă cu o poveste religioasă sau cu un „mit”. Ca atare, toate cunoștințele sunt înrădăcinate în particularitatea poveștilor credinței. Prin „metanarațiune”, el nu înțelege pur și simplu o poveste cu sens general, ci mai degrabă culturi ale lumii, care încearcă să se bazeze pe apeluri la un motiv universal, autonom. O metanarațiune este un cadru intelectual general prin care vedem istoria. De exemplu, metanarațiunea comunistă are o succesiune progresivă și inevitabilă de la feudalism la capitalism, de la capitalism la socialism și, în viitor, la comunism. Metanarațiunea creștină, în schimb, pornește de la o inocența primordială din Eden, urmată de cădere și de condiția păcatului și a morții în rândul oamenilor, eliberată de răscumpărarea în Iisus Hristos și care va fi încheiată când Hristos se va întoarce să-i răsplătească pe cei credincioși și să-i judece pe toți.

Postmoderniștii, cel puțin cei din tradiția continentală, pretind că metanarațiunile nu mai sunt necesare, nu mai sunt binevenite și că odată cu sfârșitul metanarațiunilor vine sfârșitul tiraniei istoriei și dominația agresivă a științei. Astfel, postmodernismul apare ca o eliberare de raționalitate, pentru că este o eliberare de toate limitele și normele construite din punct de vedere social. Postmodernismul vizează împărțirea adevărului, a standardelor și a idealului în ceea ce a fost deconstruit și ce urmează să fie deconstruit și, negând în prealabil dreptul oricărei noi doctrine, teorii sau revelații, să înlocuiască regulile abandonate în trecut. G.B. Smith a identificat postmodernismul ca fiind în mod fundamental un semn al dezintegrării și a credinței în ceea ce el numea proiectul Iluminismului.

În definirea postmodernismului, atunci trebuie să ținem seama de două componente ale interpretării. Versiunea mai moderată a postmodernismului este afirmația că nu putem ști nimic; nu putem decât să interpretăm și orice interpretare pe care o facem nu poate decât să ne exprime perspectivele parțiale și înguste. Versiunea mai radicală a postmodernismului constă în afirmația că nu numai că nu putem ști nimic, dar și pretențiile noastre față de cunoaștere sunt obligate să fie hegemonice, ceea ce înseamnă că abilitatea noastră de a interpreta numai din perspectivele noastre parțiale și înguste constituie o eliberare de această tendință spre hegemonie, ceea ce este deosebit de evident în știință și raționalitate.

În spatele diferențelor de accent și de geografie, există o moștenire politică comună pentru o mare parte a postmodernismului. Aceasta se datorează faptului că postmodernismul este un fenomen al stângii politice. Motivul pentru care postmodernismul este nerăbdător să scrie necrologul metanarațiunilor este că mulți dintre adepții lui au susținut - mai înainte - variațiile socialismului și comunismului, care au componente puternice în metanarațiune. După eșecul socialismului naționalist german și experimentul nefast al comunismului, postmoderniștii au fost nevoiți să recunoască faptul că sistemul capitalist și metanarațiunile care îl susțin au triumfat sau au creat un sistem critic care a negat legitimitatea oricăror metanarațiuni. Postmodernismul a îmbrățișat această din urmă abordare.

Este important de amintit faptul că postmodernismul pune la îndoială și pretenția științei de a fi fundamentată pe adevărul obiectiv. Metanarațiunea științei vorbește de cunoștințe acumulate în timp, conducând la înțelegeri tot mai clare ale universului. Atitudinile față de știință relevă cele mai mari dezbinări între școlile anglo-americane și continentale ale postmodernismului. Atitudinile anglo-americane sunt cel mai bine articulate în lucrările lui

Richard Rorty (1931-2007), ale cărui critici au fost îndreptate împotriva fundamentalismului, adică împotriva practicii de a susține că teoriile cuiva se bazează pe fundamentele obiective ale adevărului. Ramura continentală a postmodernismului, încă o dată, a rătăcit mult mai mult în atitudinile sale față de știință. Într-adevăr, această zonă a provocat cea mai puternică opoziție. Lucrând dintr-un relativism epistemic, mulți postmoderniști continentali au pretinns că știința este o metanarațiune ca oricare alta, fără pretenții speciale față de autoritate și merită, într-adevăr, niște niveluri suplimentare de critică, tocmai din cauza acelor pretenții de autoritate pe care le percep oamenii de știință.

Postmodernismul este, așadar, una dintre noțiunile cele mai controversate, care caută să cuprindă într-un cadru coerent schimbările care intervin în gândirea occidentală cu privire la raporturile individului cu sine însuși, cu alteritatea și cu lumea în care trăiește. Din această cauză este și foarte dificil să fie caracterizat, întrucât tocmai fluiditatea și lipsa de coerență sunt unele dintre trăsăturile sale. Cu această rezervă, însă, putem enumera câteva trăsături ale postmodernismului care sunt o provocare pentru mărturia creștină: relativismul valorilor; autoreflexivitatea și autonomizarea; identitățile fluide, pluralismul, omniprezența comunicării mediatizate, denunțul adevărului obiectiv ca un mit al modernității, rescrierea nostalgică sau ironică a istoriei, constituirea realității prin proiecții subiective ș.a.

13.2. Postmodernitatea, o realitate total nouă pentru Biserică

Vorbind despre postmodernism, unii ortodocși vor răspunde că nu există cu adevărat „nimic nou sub soare” (Ecclesiastul, 1, 9). Așa s-a întâmplat, spun ei, și în Biserica primelor veacuri, atunci când ortodocșii erau un mic grup, înconjurat de gnostici, legaliști și fundamentaliști de diferite feluri, așa cum se poate vedea deja în Noul Testament. Faptul acesta era valabil și în epoca constantiniană, când Părinții și sfinții ortodocși duceau o viață smerită, în timp ce eretici și apostați au condus imperiul creștin. Faptul accesta era valabil sub ocupația otomană și în Sfânta Rusie, ca să nu mai amintim de groaza marxistă. Și este oarecum valabil și astăzi. Deci, în această privință, situația n-a fost niciodată cu mult diferită de ceea ce întâlnim acum.

Există astăzi, însă, diferențe radicale față toate timpurile anterioare. Ortodoxia nu este o minoritate persecutată printre o mulțime de mișcări creștine și alte mișcări spirituale într-un imperiu „păgân”, al cărui membri credincioși se află în fervoarea proaspătă a primei proclamări a lui Hristos în lume. Astăzi Ortodoxia nu mai este nici Biserica oficială a unui imperiu creștin, al cărui sfinți persecutați sunt în luptă constantă cu ereticii, apostații și păcătoșii și uneori chiar unul cu celălalt. Ortodoxia nu mai este o varietate de comunități etnice sub dominație musulmană sau marxistă. Nici în „diaspora” nu mai este pur și simplu o comunitate de ortodocși exilați în țările creștine eterodoxe, supuse unei secularizări, transformări și schimbări masive. Deși încă o Biserică minoritară, străbătută de confuzii interioare, temeri, pretenții și diviziuni care rezultă din odiseea de peste 2000 de ani de istorie, Ortodoxia se află astăzi pentru prima dată într-un „sat global”, ale cărui popoare diverse se dezvoltă într-un mod diferit și par să adopte un mod de viață care a început deja să domine planeta. Acesta este pluralismul liberal, democratic, capitalist, postmodern (și post-creștin). Este modul de viață care domnea deja în ceea ce s-a numit cândva „prima lume”.

13.3. Identitatea proteică și identitatea creștină

Sfârșitul metanarațiunilor fundamentale/universale duce la narațiuni slabe, relative. Conform acestora, nu există un singur adevăr, de fapt nu există niciun adevăr, pentru că totul este în continuă schimbare. Nu există criterii de judecată absolută - totul este relativ. Această idee este bineînțeles răspunsul la modernism, la care postmodernismul se referă ca post-, trans- sau negare. Și astfel, dacă modernismul este cristalizat și stabil, postmodernismul este fluent și se schimbă. Dacă modernismul este conservator și rațional, postmodernismul este liberal și nu crede în raționalitate. În plus, postmodernismul este concentrat, în general, pe sine. Prezentarea sa narcisistă se poate referi la așa-numita obsesie a identității, aceasta neînsemnând că identitatea postmodernă este bine definită. Pe măsură ce totul este fluent și instabil, identitatea postmodernă se definește ca sine proteic, termen tehnic care vine de la numele zeului grec Proteus, care și-a schimbat forma. Proteismul este un fenomen de secol XX și XXI care conține în același timp integrarea și dezintegrarea, în care nu există limite, nici teritorii, nici autorități care să le spună oamenilor ce să facă. Aceasta înseamnă că nu există nici un sistem, ci doar o mulțime de subsisteme. De aceea, sinele proteic trebuie să se adapteze și să se schimbe, trebuie să fie fluent ca lumea în care trăiește. Cu toate acestea, circumstanțele contextuale pot conduce la o diluare a identității, atunci când sinele se concentrează pe imaginea de sine mai mult decât pe sine, ca sine ontologic sau sine conceptual. În acest fel, identitatea sa se bazează pe rolurile sociale jucate, neavând un nucleu definit.

Așadar, cultura postmodernă dezvoltă sinele proteic schimbabil și adaptabil, dar, pe de altă parte, poate genera diluarea identității, care conduce la crize de sine și crize de identitate, corelate cu obsesia afirmării identității.

În gândirea postmodernă, lipsa de sistem și prezența relativismului s-au dorit a fi un răspuns la conservatorismul modern, la cultul raționalității și a totalitarismului, care au evoluat bazându-se pe aceste idei. Naționalismul - ideologie bazată pe valori moderne - a fost o mare amenințare după cel de-al doilea război mondial. De aceea, o identitate nedefinită părea a fi o idee bună pentru a lupta împotriva acestei amenințări (ca o opoziție față de identitatea fanatică, ce în postmodernism este identică cu identitatea naționalistă), declarând că totul este relativ și că nu există un adevăr absolut în numele căruia să existe posibilitatea repetării ororii unui alt conflict global. De aceea, identitatea postmodernă este frică de declarații și granițe clare, îndreptându-se spre cosmopolitism. Faptul acesta conduce, desigur, la lumea pe care o cunoaștem astăzi - liberală, deschisă, bazată pe acorduri internaționale-, cum ar fi Uniunea Europeană. Dar poate duce și la valori opuse datorită diluării identității, care generează lipsă de toleranță, confuzie, căutarea stabilității, care în mod paradoxal poate duce chiar la privirea spre trecut, spre naționalismul intolerant.

Astfel, în contextul unei lumi postmoderne, identitățile fanatice nu se bazează în fapt pe valori moderne, cum ar fi, de exemplu, naționalismul. Fanatismul identitar este adesea corelat cu pierderea sau diluarea identității și lipsa nucleului, deci este o identitate slabă care se teme de pierderea autonomiei sale, ceea ce duce la lipsa de toleranță și înstrăinare.

Spre deosebire de această identitate slabă, există și o identitate puternică, care presupune un ego puternic (conștiința de sine), ca mediator între super-ego (lumea socială și culturală) și id (lumea interioară și nevoile emoționale). Presupune prezența nucleului (auto-concepție), care permite entității să joace roluri sociale, dar fără a pierde afirmarea sinelui și integrarea sa. În

acest caz, avem o identitate care nu este egocentrică sau etnocentrică și este tolerantă față de ceilalți, deoarece nu se teme de pierderea autonomiei. De asemenea, obsesia definirii în sine dispare, deoarece sentimentul de integrare a sinelui este prezent.

Cu toate acestea, trebuie ne întrebăm dacă acest tip de identitate mai este încă identitate postmodernă. Pe de o parte, sinele proteian poate fi o identitate puternică care se adaptează la schimbări (și într-un fel se pare că identitatea puternică trebuie să fie așa). Pe de altă parte, valorile postmoderne pot genera identitate nedefinită, fluidă, relativă, fără miez. Aceste valori sunt negarea valorilor moderne, care duc la fanatismul identitar. Între timp, identitatea puternică ar trebui să se bazeze pe celelalte valori, care nu sunt legate de modernitate. Este nevoie de un discurs complet diferit care să permită dezvoltarea unui nucleu și a unui ego.

Se observă că problemă identității, în general, primește în postmodernism conotații tot mai îndepărtate de înțelesul creștin al identității. Identitatea creștină are la bază înțelegerea biblică despre sine ca dat ontologic, dar și ca un „proiect" în devenire.

Astfel, din punct de vedere teologic putem vorbi despre o identitate creaturală: crearea omului după chipul și asemănarea lui Dumnezeu este o dinamică relațională. În calitate de creaturi unice, identitatea noastră este dată de chipul lui Dumnezeu, dar și de efortul personal pentru dobândirea asemănării cu El, fapt ce presupune existența unui proiect relațional în devenire sau în desfășurare.Totodată, se vorbește și despre o identitatea căzută în păcat, fapt care fragmentează și distorsionează proiectul inițial, dar și despre o identitate răscumpărată sau restaurată. Prin aceasta înțelegem că Dumnezeu vindecă în mod ființial identitatea căzută și îi dă o nouă identitate, care este atât stabilă, în lumina lucrării mântuitoare neschimbate a lui Iisus Hristos, prin Întruparea, Crucea, Învierea și Înălțarea Sa la cer, cât și un proiect în desfășurare, inaugurat la Cincizecime, care se desfășoară în perspectiva trăirii și dobândirii Împărăției lui Dumnezeu.

Există, așadar, mai multe sensuri ale înțelegerii identității din punct de vedere creștin. Toate au însă la bază un dat ontologic, foarte stabil și dinamic. În postmodernism însă este evident că între cele două tipuri de identități, una stabilă și cealaltă fluidă, se creează premisele conflictului. Pe bazele teoretice ale identității proteice se fundamentează astăzi identitățile fluide, care au efecte atât la nivelul indivizilor (fluiditatea de gen), cât și la nivelul comunităților (globalismul).

13.4. Pluralismul postmodern

Pluralismul este definit ca o doctrină care admite că realitatea include mai multe genuri de existență (principii, esențe), sau că există descrieri diferite ale realității. În gândirea postmodernă, pluralismul implică și faptul că revendicarea religioasă a oricărei ideologii este în mod necesar greșită, adică incorectă din punct de vedere politic. Singurul adevăr absolut este că nu există adevăr absolut. Această filozofie derivă din critica lui Kant și dezvoltarea ei în matematica, logica, filozofia, teologia protestantă și hermeneutica secolului al XIX-lea. Apoi o nouă hermeneutică a generat deconstructivismul, iar aceste evoluții au produs postmodernismul și multiculturalismul.

Modernismul susținea că, în cele din urmă, cunoașterea va revoluționa lumea și Îl va exila pe Dumnezeu la periferia societății și va construi un edificiu nou al cunoașterii absolute prin știință. Această poziție a fost abandonată în postmodernism, deconstructivismul fiind cel care

a denunțat această viziune modernă. Conform viziunii pluraliste postmoderne, în lume nu există nici un adevăr obiectiv, bine, sau frumos, pe care toate ființele umane sunt create să le descopere. Nu există nici un fel de sens și scop obiectiv. Există mai degrabă o construcție a realității, sau multe construcții ale unei mulțimi de pseudo-realități, produse de voința subiectivă a indivizilor sau a „grupurilor de interese" în contextul politic. Astfel, principiile democrației liberale moderne devin obiecte de închinare și se termină în sine într-o lume politizată, hedonizată. Libertatea devine licență. Achiziția devine un drept. Diferențele sunt deificate. Fericirea, înțeleasă ca plăcere materială și pseudo-spirituală, devine obligatorie pentru toți.

13.4.1. Reacția ortodoxă la pluralismul postmodern

Părintele Thomas Hopko avertiza, în anul 1999, că există patru atitudini față de pluralismul postmodern. Prima ar fi aceea a negării. Unii ortodocși neagă existența unui „pluralism postmodern", care se dezvoltă rapid în întreaga lume. A înțelege greșit ceea ce se întâmplă și a subestima impactul lui ar fi fatal pentru Biserica Ortodoxă. Pluralismul postmodern este o realitate și, fără o revoluție de proporții inimaginabile, acesta va rămâne.

În al doilea rând, ar fi o greșeală fatală pentru creștinii ortodocși să creadă că ei și Bisericile lor sunt cumva imuni la postmodernism și pot rămâne neatinși de influența și puterea lui. Ortodocșii sunt la fel de afectați ca oricare dintre oameni, și la fel de ușor de manipulat și înșelat.

În al treilea rând, creștinii ortodocși nu trebuie să răspundă pluralismului postmodern imaginându-și că pot respinge lumea contemporană, refugiindu-se în propria lor lume. A face aceasta ar însemna să cedăm tocmai ispitei pe care suntem chemați să o refuzăm și să o expunem public. Ar fi, în fapt, tocmai ceea ce postmodernismul ne invită să facem și, foarte probabil, că ne-ar apăra dreptul de a trăi într-o astfel de lume. Nu putem să ne creăm propriile realități, pentru scopurile noastre personale, printr-un „decret" subiectiv. Trebuie să trăim realitatea așa cum este și să ne asumăm responsabilitatea pentru ea în fața lui Dumnezeu. Trebuie să trăim într-o lume care, prin pronia lui Dumnezeu, este a noastră.

În al patrulea rând, creștinii ortodocși nu trebuie să cadă pradă ideii că viziunea pluralistă postmodernă asupra lumii este o nouă mare oportunitate pentru omenire, în concordanță cu concepția ortodoxă despre libertate, demnitatea persoanei umane, diversitate culturală, teologia întrupării și teologia mistică apofatică, toate acestea înțelese fiind ca atitudini critice ale raționalismului, pietismului, legalismului și moralismului „occidental". Cu toate că postmodernismul este un curent critic la adresa modernității, acesta nu poate fi asociat nicidecum cu o formă ortodoxă de critică a teologiei apusene, chiar dacă aceasta ar fi influențată de gândirea modernă. Prin structura sa, postmodernismul este un curent lipsit de ontologie și, în consecință, de o prezență „tare" a lui Dumnezeu, Care susține totul și este nucleul întregii existențe umane.

13.5. Comunitatea și comuniunea în postmodernism

Dacă identitățile sunt fluide în postmodernism, în ceea ce privește comunitățile, avem o fragmentare și o hibridizare care a lărgit și a transformat înțelesul contemporan de comunitate.

Conform lui Erin Sharpe, se pot identifica următoarele tendințe în înțelegerea comunității în postmodernism:

13.5.1. Comunitatea ca experiență

Pe măsură ce au apărut fenomene sociale cum ar fi camerele de chat pe internet, conceptualizarea comunității, legată de o locație fixă sau de un teritoriu comun s-au extins, pentru a include comunitățile care există în virtual sau în spațiul virtual. Din acest motiv, comunitatea postmodernă este cel mai bine definită ca „o experiență și nu ca un loc".

13.5.2. Comunitățile de interese și emoții

În mod tradițional, comunitățile s-au format atunci când indivizii erau legați împreună de instrumentale și când depindeau unii de ceilalți. În cultura postmodernă, oamenii vin, în schimb, împreună când au interese sau stiluri comne. Unii teoreticieni ai fenomenului numesc aceste grupări drept „enclave de stil de viață" sau „comunități de interese". În mod similar, a fost documentat ceea ce se numește „comunitate emoțională", care a fost descrisă ca un grup bazat pe sentimente, nu pe obligații. În plus, ceea ce a avut un rol central în evaluarea comunităților emoționale a fost capacitatea lor de a produce sentimentul de comunitate. Acesta fiind caracterizat prin capacitatea de a face trecerea de la o „comunitate contractuală" la o „comunitate de contact".

13.5.3. Comunitatea creștină în culturile postmoderne. Bisericile emergente

„Enclavele de stil de viață" sau „comunitățile de interese" se regăsesc și în eclesiologie. Dacă mutăm ideea în spațiul spiritual, observăm că există o tendință postmodernă și în comunitățile eclesiale, aceasta fiind reprezentată de așa-numitele „Biserici emergente". Susținătorii acestei mișcări sunt de părere că Bisericile emergente reprezintă tipul de Biserică potrivită societății postmoderne de astăzi.

Termenul „emergent" face trimitere la ceva ce este într-un proces de dezvoltare, de creștere sau devenire. Conform lui Constantin Ghioancă, cea mai simplă definiție a Bisericilor emergente ar fi „Biserici în mișcare". Aceasta înseamnă că Bisericile se acomodează la cultură și se dezvoltă odată cu ea, fiind deschise mereu la schimbare de dragul de a-și păstra relevanța. Schimbarea la care se face referire este atât la nivel de formă, cât și la nivel de doctrină. Acest fenomen este întâlnit deocamdată în Marea Britanie, în Statele Unite ale Americii și în Australia, dar influențele lor sunt resimțite și în alte locuri. Modelul Bisericilor emergente are următoarele trăsături generale: contextul lor cultural este postmodern și pluralist; Biserica acceptă faptul că este marginalizată în cultură; păstorii sunt misionari locali; serviciile bisericești îmbină forma clasică cu stilurile locale actuale; misiunile lor sunt „glocale", adică globale și locale, în același timp. Comuniunea care se realizează în acest context este una motivată de emoții. Acomodarea continuă la cultura profană face ca mesajul evanghelic să fie redus doar la o formă artistică motivată doar spiritual. Aceasta face ca în „Bisericile emergente" comuniunea să se realizeze de fapt în jurul unui construct cultural, îmbrăcat într-o haină, numai în aparență spirituală.

13.5.4. Biserica și comunitățile posmoderne

Conform acestor imagini, comunitățile postmoderne par un construct accidental și nedefinitiv. Par comunități care se „fac" foarte repede, dar la fel de repede se și „desfac". Fluiditatea și efemeritatea, dar în același timp capacitatea de a se reconstrui sunt câteva

caracteristici ce ne fac să spunem că acest tip de comunități sunt cu totul noi în societate, iar capacitatea lor de a se reinventa le oferă „șansa" să fie întotdeauna la început.

În acest context, Biserica Ortodoxă are misiunea de a oferi perspectiva unei comunități stabile, în care elementul veșnic nou este Iisus Hristos. În măsura în care Tradiția Bisericii este asumată creativ, membrii comunității creștine, care vrând-nevrând, sunt și membrii ai unor comunități de tip postmodern, pot regăsi în Biserică atât experiențe înnoitoare și, totodată, pot trăi emoția întâlnirii cu Dumnezeul Cel viu.

Referindu-ne la bisericile emergente, ca fenomen postmodern, aici trebuie să amintim că dialogul ecumenic, așezat în matricea lui ortodoxă, poate fi o soluție pentru disoluția doctrinară a bisericilor emergente. Conform teologiei ortodoxe, dialogul ecumenic are ca scop refacerea unității de credință a tuturor creștinilor pe baza tradiției biblice și patristice. În cadrul acestui dialog, Biserica Ortodoxă se întâlnește cu celelalte comunități creștine, având conștiința că ea este Biserica cea Una a lui Hristos. Folosindu-ne de o terminologie postmodernă, în acest context vorbim despre o întâlnirea a unei eclesiologii „tari", cu o serie de eclesiologii „fluide" (cu excepția dialogului cu Bisericile Orientale și cu Biserica Romano-Catolică), întâlnire în care Ortodoxia are rolul de a fi o mărturie vie a Tradiției apostolice. Dialogul dragostei ar trebui să conducă la regăsirea adevărului integral în fiecare comunitate eclesială, cu care Biserica Ortodoxă se află în dialog, adevăr care chiar dacă a fost exprimat diferit, trebuie să conducă la Adevărul mântuitor. Desigur, se poate spune că această poziție este una utopică, iar atitudinea una fundamentalistă, însă doar încercând să se cunoască în profunzime diversele tradiții aflate în dialog ecumenic, poate exista șansa încetinirii disoluției comunităților creștine.

Dincolo de teoriile postmoderniste despre identitate, pluralism și comuniune, Biserica Ortodoxă rămâne la învățătura tradițională despre identitatea omului, chip al lui Dumnezeu, și mântuirea și îndumnezeirea lui prin Iisus Hristos în Biserica Ortodoxă.

BIBLIOGRAFIE

BAILENSON, Jeremy and YEE, Nick, *The Proteus Effect: The Effect of Transformed Self-Representation on Behavior Human Communication Research,* no. 33, 2007.

BEVANS, Stephen B. and SCHROEDER Roger P., *Constants in Context: A Theology of Mission for Today*, Orbis Books, 2004.

COOKE, Bill, *Postmodernism*, Edited by H. James Birx. *Encyclopedia of Time: Science, Philosophy, Theology, & Culture*, SAGE, 2009.

COTEANU, Ion, (Ed.) *DEX*, Univers Enciclopedic, București, 1996.

DRISCOLL, Mark, 'Pastoral Perspective on the Emergent Church Mark Driscoll'. *Criswell Theological Review*, no. 3/2, 2006.

GHIOANCA, Costel. 2010. 'Scurta Prezentare a Bisericilor Emergente. Articol in Revista Crestinul Azi'. 2010. https://istorieevanghelica.ro/2011/01/26/costel-ghioanca-scurta-prezentare-a-bisericilor-emergente-articol-in-revista-crestinul-azi/.

GIBBS, Eddie și BOLGER, Ryan K., *Emerging Churches: Creating Christian Community in Postmodern Cultures*, Baker Academic, 2005.

HOPKO, Thomas, 'Orthodoxy in Post-Modern Pluralist Societies', in *The Ecumenical Review* Volume 51 (4), 1999.

‘Who Am I? The Role of Identity in Postmodern Culture’. 2017. *Antropo Logos* (blog). 16 September 2017. http://antropologos.pl/who-am-i-the-role-of-identity-in-postmodern-culture/, http://antropologos.pl/who-am-i-the-role-of-identity-in-postmodern-culture/.
SONEA, Cristian, „Mission of the Orthodox Church in Postmodernity. Identity, Pluralism and Communion”, în *Studia Universitatis Babes-Bolyai. Theologia Orthodoxa,* vol. 63, nr. 2, dec. 2018;
SMITH, James K. A., ‘Postmodernism’, Edited by Ian A. McFarland, David A. S. Fergusson, Karen Kilby and Iain R. Torrance, *The Cambridge Dictionary of Christian Theology*, Cambridge University Press, 2014.

13. Diaspora – o nouă tipologie misionară (IPS Mitropolit prof. dr. Nifon Mihăiță)

13.1. O lume marcată de dialog şi colaborare

Lumea contemporană este profund dominată de relaţionare şi de comunicare, modelul ei de civilizaţie fiind marcat de dialog, cunoaştere, întâlnire şi apropiere. Progresul uluitor al mijloacelor tehnice, ca şi amploarea deosebită pe care a căpătat-o liberalizarea circulaţiei persoanelor, a dus la construirea unei lumi multiculturale, multietnice şi multireligioase. Este o realitate geopolitică şi economică faptul că ultimul secol a consacrat o migraţie apreciabilă a unor mari mase de oameni, de la sud şi est către nord şi vest, această paradigmă fiind specifică atât continentului european, cât şi celui american sau african. Europa de Vest şi America de Nord sunt spaţiile care au primit cel mai mare aflux de migranţi, datorat bunăstării economice şi standardului ridicat de respectare a drepturilor şi libertăţilor fundamentale ale omului. În epoca modernă, o serie de eparhii şi parohii *misionare* au luat fiinţă sub jurisdicţia şi responsabilitatea „Bisericilor-mame". Există azi o *diaspora ortodoxă* care cuprinde comunităţi de diferite identităţi etnice, afinităţi culturale şi apartenenţe canonice jurisdicţionale (greacă, sârbă, siriană, rusă, română, bulgară, ucraineană, albaneză etc.), în Europa occidentală, în Statele Unite ale Americii (6.000.000 de ortodocşi), Australia, America, Noua Zeelandă. În anii recenţi, numeroase comunităţi ortodoxe s-au organizat în Africa, în special în Uganda, Zair, Tanzania, Kenya, cu ajutorul misionarilor greci, sub răspunderea Bisericii Greciei şi a Patriarhiei ortodoxe de Alexandria. Se poate spune, aşadar, că sub raport misionar, configuraţia tradiţională a Ortodoxiei s-a modificat în mod substanţial. Ortodoxia a devenit o comunitate polifonică. Spectrul misionar al Ortodoxiei reflectă azi o mare diversitate geografică, culturală şi cultică, fenomen care ridică o serie de probleme serioase pentru sistemul tradiţional de organizare bisericească. Principala problemă legată de diaspora, din punct de vedere al dialogului inter-ortodox, o reprezintă jurisdicţia, adică aspectul dependenţei canonice a comunităţilor din diaspora, existând câteva viziuni distincte cu privire la această problemă.

Eliminarea restricţiilor de circulaţie a permis multor români să plece în afara ţării, astfel că, în cele peste două decenii de libertate religioasă, câteva milioane de români au mers în întreaga Europă, în special în Italia, Spania şi Franţa şi au creat o substanţială diasporă ortodoxă. Pentru ca aceşti fii ai Biserici noastre să nu se rupă de credinţa strămoşească şi de tradiţiile şi obiceiurile lor româneşti, au fost înfiinţate eparhii cu numeroase parohii, peste tot, acolo unde sunt români. Emigraţia substanţială din vremea noastră a dus la coagularea unei diaspore ortodoxe consistente, dar şi la crearea de comunităţi alogene în spaţii tradiţional ortodoxe, datorită contextului economic-social, adesea nefavorabil, ceea ce a creat nevoi misionare speciale şi situaţii pastorale specifice. Această realitate a dus la constituirea de nenumărate diaspore naţionale sau confesionale în aceste locuri, ceea ce a creat oportunităţi şi provocări noi. Aşa cum este bine cunoscut, termenul *diaspora* este de origine grecească şi înseamnă, *ad litteram, în împrăştiere* sau *în risipire*. El a definit la început comunităţile evreieşti risipite în afara teritoriului de origine, de la Iordan, fie că vorbim despre Regatul de Nord, Israel, distrus de Imperiul asirian, care a luat în robie numeroşi evrei, iar alţi mulţi au fugit şi s-au stabilit în afara teritoriului lor tradiţional, fie că vorbim de aceaşi situaţie cu Regatul de Sud, Iuda, distrus de Imperiul babilonian, care, de asemenea, a luat în robie o mare masă de iudei. Prin extensie, diaspora a început să definească orice grup etnic aflat în afara teritoriului său de origine, astfel că avem de a face cu diasporă românească, grecească, rusească, arabă, chineză etc.

13.2. Diaspora – o nouă realitate misionară

Diaspora este deci o realitate complexă şi nouă a unei comunităţi formată din persoane aparţinând unui grup etnic care a migrat, din motive economice, politice, sociale, religioase etc., în afara graniţelor tradiţionale ale ţării de origine. În acest sens, mass-media contemporană ne oferă destule exemple, din nefericire, cu mari grupuri de oameni care migrează şi constituie sau alimentează diaspore gata formate, cum este cazul creştinilor irakieni, ori sirieni, care au migrat în număr mare din cauza războiului, ori cu refugiaţi maghrebieni (ţările nord africane: Tunsia, Algeria, Maroc, Egiptul, parţial, Libia şi Mauritania), ori indieni, din cauze economice. Creştinismul are o relaţie specială cu diaspora, căci, la început el s-a răspândit cel mai bine în cadrul comunităţilor ebraice din afara spaţiului tradiţional ebraic, risipite în special de-a lungul ţărmului mediteraneean. Cartea *Faptele Apostolilor,* prima istorie a Bisericii creştine, ne descoperă metodologia apostolică primară, arătându-ne că Apostolii au propovăduit Evanghelia lui Hristos, mai întâi în comunităţile ebraice, în oraşele în care existau astfel de comunităţi, este adevărat, acest demers nu a fost unul cronologic, ci simultan, astfel că, dacă mergeau într-un oraş, Apostolii mai întâi predicau în sinagogă, iudeilor, iar apoi şi păgânilor. Într-un fel, misiunea creştină primară este puternic legată de noţiunea de diaspora, în afara teritoriului ebraic, creştinismul fiind propovăduit cu multă forţă şi succes misionar. Chiar numele de creştini, care a denumit pe cei care la început au crezut în Hristos, l-au primit în Antiohia Siriei, adică în Siria de azi, în diaspora am putea spune, nu în Israelul antic. Din punct de vedere doctrinar, trebuie să facem menţiunea că diaspora poate fi privită şi ca o parabolă a istoriei creştine, a creştinului care ştie că nu are aici cetate stătătoare, ci în cer (*Evrei* 13;14), căci el este pelerin în lume, având ca destin exersarea virtuţilor evanghelice şi promovarea misionară a bucuriei evanghelice.

Diaspora este o realitate misionară şi pastorală complexă, nouă şi diferită de cea a spaţiilor tradiţionale etnice, de regulă monocrome şi monolite, căci presupune o realitate culturală, economică, socială, politică, de civilizaţie şi religie, diferite. Pentru Biserica Ortodoxă Română, experienţa diasporei începe să se coaguleze treptat, pe măsura migraţiei românilor în afara graniţelor ţării, începând cu secolul al XVIII-lea, când primii români, din Ardeal, migrează în Statele Unite din raţiuni în special etnice, religioase şi economice, altfel spus, nemaiputând suporta opresiunea habsurgică şi apoi austro-ungară, lipsa de drepturi civile şi sărăcia, ei au migrat pe noul continent, cu speranţa unui trai mai bun. Odată cu ei au dus, nu doar speranţa de mai bine, dar şi credinţa, cultura şi obiceiurile lor, majoritatea fiind ortodocşi, au dus, aşa cum era firesc, în noile lor comunităţi, ca pe un odor de mare preţ, ortodoxia. Un alt val major de migraţie s-a produs după *Cea de a Doua Mare Conflagraţie Mondială*, când de frica comunismului, mulţi români au migrat în Europa de Vest şi Statele Unite, în special. Alte două valuri de migraţie românească importante au fost, unul după evenimentele din decembrie 1989, după căderea regimului comunist, cu etapele sale 1991 şi 1996, iar altul, după liberalizarea circulaţiei pentru conaţionalii noştri în Europa de Vest, odată cu eliminarea vizelor pentru ţările Uniunii Europene, în anul 2004, sau odată cu intrarea în această structură complexă europeană, în anul 2007. Se apreciază că, astăzi, în afara graniţelor României există, în evaluare optimistă, aproximativ 7 milioane de români, iar într-o apreciere mai prudentă, circa 4 milioane de români. Încă de la început, Biserica Ortodoxă Română a înfiinţat parohii şi eparhii pentru asistenţa duhovnicească a fiilor şi fiicelor ei, dar şi din conştiinţa păstrării legăturilor lor religioase şi

culturale cu ţara mamă, fără a neglija şi conştiinţa misionară pregnantă. Un adevărat reviriment al misiunii ortodoxe în diaspora a fost inaugurat de patriarhatul Preafericitului Părinte *Daniel,* la iniţiativa căruia Sfântul Sinod al Bisericii noastre a înfiinţat numeroase structuri ecleziastice româneşti pentru românii aflaţi pe toate meridianele lumii.

Tot în cadrul diasporei româneşti pot fi integraţi şi românii care din cauza vitregiilor vremii nu se regăsesc în graniţele actuale ale ţării noastre, dar faţă de care Ortodoxia românească îşi manifestă responsabilitatea sa duhovnicească maternă. Este cazul comunităţilor româneşti din Valea Timocului, Voivodina şi din Banatul sârbesc, din nordul Bucovinei şi Herţa, până la Odessa şi Cernăuţi, ori din sudul Basarabiei, în Ucraina de astăzi, în Basarabia centrală şi de nord, adică în actuala Republică Moldova, cel de al doilea stat românesc. Trebuie precizat că există aici şi opinia conform căreia românii din afara graniţelor actuale ale ţării, aflaţi pe teritorii care acum se regăsesc în componenţa statelor vecine nu ar trebui asimilaţi diasporei, căci ei nu au migrat, nu au plecat deci nicăieri, ci teritoriile locuite de ei, nu din vina lor, ci din cauza contextului istoric nefavorabil, nu mai aparţin patriei mamă. Pe de o parte, este justificată această apreciere, dar, pe de altă parte trebuie spus că noţiunea de diaspora conţine şi ideea de înstrăinare, depărtare şi separare faţă de ţara mamă, ceea ce în cazul acestor comunităţi se justifică, iar noţiunea de diaspora are un sens larg şi cuprinzător.

Pentru misiunea eclezială, diaspora ridică câteva probleme fundamentale, pe care le vom analiza în cele ce urmează. Este vorba despre jurisdicţia canonică a acestor comunităţi, de problema limbii liturgice, de natura relaţiilor cu ţara mamă, de promovarea spiritualităţii răsăritene, despre relaţia cu noua patrie, şi despre gestionarea relaţiilor cu creştinii aparţinând altor tradiţii confesionale, ori cu necreştinii. La acestea se pot adaugă probleme pastorale speciale legate de interculturalitate, căsătorii mixte, relaţia dintre limba, cultura şi spiritualitatea românească şi cea a noii realităţi în care se găsesc acele comunităţi, ori de accentuarea secularizării, a procesului de globalizare, a materialismului şi a înstrăinării religioase, ori a feminismului ideologizat şi destructurării conceptului de familie tradiţională formată din bărbat şi femeie.

13.3. Perspective canonice referitoare la realitatea diasporei

Biserica Ortodoxă Română consideră că diaspora trebuie să se afle în legături fireşti şi normale cu patria mamă şi deci şi cu Biserica acelei ţări, deoarece credincioşii ortodocşi aflaţi în afara ţării mamă sunt purtătorii unor valori culturale şi spirituale caracteristice. Credinţa lor poartă amprenta creştinismului răsăritean cu un anumit specific naţional. Prin urmare, Ortodoxia românească consideră că românii aflaţi în diaspora trebuie să se afle sub jurisdicţia canonică a Patriarhiei Române şi, desigur, pe măsură ce ortodoxia din acele spaţii se dezvoltă şi se maturizează, ea se poate configura într-o autonomie şi apoi întro autocefalie locală, singură sau alături de alte ortodoxii naţionale în diaspora. Acest tipar canonic se aplică fiecărei tradiţii etnice ortodoxe, căci Ortodoxia este o comuniune polifonică. Biserica Ortodoxă locală are în mod firesc un aspect jurisdicţional teritorial, deoarece orice episcop este trimis să slujească în limitele precise ale unei dioceze, iar o Biserică autonomă şi autocefală trebuie să aibă un spaţiu canonic de referinţă. Providenţa şi istoria au făcut ca multe Biserici locale să aibă ca puncte de referinţă un popor anumit, faţă de care ele au manifestat o fidelitate stabilă. Ele au însoţit popoarele lor în toată istoria lor, nu numai în cuprinsul ţării respective, ci şi în afară, acolo unde

credincioşii de neamul lor se găsesc şi trăiesc. Prin urmare, elementul naţional, specificul cultural şi factorul lingvistic au contribuit la formarea Bisericilor locale, ca Biserici ale unei naţiuni dintr-un anumit loc, care aduc ceva esenţial la bogăţia comuniunii ortodoxe.

Legăturile dintre credincioşii din diaspora şi Biserica mamă oferă posibilitatea ca aceştia să nu-şi piardă identitatea spirituală, confesională şi cultural naţională, ţinând cont de strânsa legătură dintre credinţă şi naţiune, la noi, la români. În acest sens, Patriarhia Română a manifestat o deschidere tot mai mare faţă de problemele şi nevoile diasporei, înfiinţând parohii şi eparhii, trimiţând preoţi, oferind sprijin financiar concret pentru susţinerea activităţii pastoral-misionare, dar şi oferind mijloace de desfăşurare a cultului, contribuind la achiziţionarea sau construirea de noi locaşuri de cult sau oferind şcolarizare şi perfecţionare pentru clericii şi viitorii clerici ai comunităţilor de acolo. Diaspora ortodoxă română a fost considerată un mijloc misionar oportun, o interfaţă a Ortodoxiei româneşti cu lumea şi o posibilitate de a face cunoscute valorile creştinismului românesc şi ale culturii noastre în cât mai multe spaţii.

Misiunea diasporei este, în primul rând, aceea a păstrării identităţii confesionale şi etnice, iar, apoi, în al doilea rând, un instrument misionar veritabil, căci oferă o mărturie de vieţuire ortodoxă şi oferă imaginea unei tradiţii confesionale fidele tradiţiei apostolice, cu o mare putere de transfigurare şi cu posibile viabile răspunsuri la căutările omului contemporan. În această perspectivă, diaspora reprezintă, pentru Ortodoxie, o ocazie misionară deosebită, contribuind la răspândirea viziunii sale despre lume şi viaţă, precum şi o posibilitate de a păstra legăturile spirituale şi culturale cu ţara de origine. O privire asupra diasporei ortodoxe române ne arată spaţii şi comunităţi mai vechi sau mai noi, cu nivele diferite de integrare şi comunicare cu ţara şi Biserica mamă, dar şi cu provocări pastoral-misionare diferite. Această viziune este împărtăşită de Biserica noastră, dar şi de alte ortodoxii naţionale, precum cea rusească, bulgară sau sârbească, adică de ortodoxia latină şi de cea slavă. Există însă şi o abordare diferită, cum este cea a Patriarhiei Ecumenice şi a Bisericilor de limbă greacă în general, care consideră că toate comunităţile din diaspora trebuie să se subordoneze Bisericii constantinopolitane, interpretând necontextual, literal şi neactual, canonul 28 al Sinodului IV Ecumenic, care stipulează:

> „De asemenea (s-a hotărât) ca numai mitropoliţii diecezei Pontului, a Asiei şi a Traciei, precum şi episcopii din ţinuturile barbare ale diecezelor numite mai înainte să se hirotonească de către pomenitul preasfânt scaun al Prea Sfintei Biserici din Constantinopol; şi adică, fiecare mitropolit al diecezelor pomenite împreună cu episcopii din eparhie (mitropolie) hirotonind pe episcopii din eparhie (mitropolie) după cum se rânduieşte (porunceşte) prin dumnezeieştile canoane; iar mitropoliţii pomenitelor dieceze să fie hirotoniţi, după cum s-a spus, de către arhiepiscopul Constantinopolului, după ce potrivit obiceiului s-au făcut alegeri într-un glas (unanime) şi i s-au adus lui la cunoştinţă”.

Această interpretare este însă unilaterală, deoarece ea nu poate găsi vreo susţinere în tradiţia canonică şi istorică ortodoxă. Ea va fi formulată astfel abia în prima parte a secolului XX, mai precis în anul 1921, de către Patriarhul Meletie al IV-lea Metaxakis, care a dorit să cuprindă în jurisdicţia sa şi nou formata şi masiva diasporă rusească, ce s-a constituit ca urmare a prăbuşirii Imperiului ţarist şi acapararea puterii de către comunişti, ceea ce a dus la o mare migraţie, în special în vestul european şi în Statele Unite ale Americii.

Ortodoxia românească tratează, deci, problema diasporei pornind de la situaţia actuală concretă reieşită din evoluţia vieţii ecleziale în istorie. Astfel, această interpretare rămâne în spiritul canoanelor, fără a forţa o interpretare superficială şi literală, ci ţinând seama de situaţia concretă şi actuală a Bisericilor. Diversitatea diasporei ortodoxe, nu impune o singură jurisdicţie, lucru considerat prematur, şi nici nu se opune unităţii Bsiericii, căci exprimă bogăţia şi frumuseşea diversităţii spirituale ortodoxe, a felului în care Ortodoxia, pe baza procesului de inculturaţie, s-a coagulat diferit în varii spaţii geografice. Concepţia ortodoxă asupra unităţii Bisericii scoate în evidenţă unitatea în diversitate, ca expresie a sobornicităţii şi a frăţietăţii.

Patriarhia Română, alături de cea rusă, datorită faptului că are un număr mare de comunităţi în diaspora, iar dintotdeauna şi-a manifestat jurisdicţia asupra credincioşilor săi migraţi din ţările de origine, nu are niciun interes de a transmite acestă jurisdicţie unei Biserici străine de configuraţia specifică, spirituală şi culturală, a credincioşilor din diaspora. Este, apoi, cunoscut faptul că procesul de inculturaţie a conformat chipul spiritual şi cultural al creştinismului, diferit în fiecare spaţiu religios în care Evanghelia Mântuitorului Hristos a prins rod, desigur fiind vorba de diferenţe care îmbogăţesc şi aprofundează spiritualitatea ortodoxă, astfel, credincioşii din diaspora îşi manifestă credinţa în concordanţă cu amprenta culturală a spaţiului de origine, ceea ce face ca legăturile cu Bisericile din ţările mamă să apară drept necesare, normale şi fireşti. Oare cine ar putea cunoaşte mai bine sufletul şi nevoile spirituale ale creştinului ortodox român decât numai Biserica Ortodoxă Română, iar pe acest principiu se explică cel mai bine legătura dintre comunităţile diasporei şi Bisericile din ţările de origine! Conform accepţiunii istorice, doctrinare şi tradiţionale în Biserica Răsăritului, Patriarhia Ecumenică este considerată prima în ordinea slujirii şi a iubirii, dar nu în sensul unei jurisdicţii de tip apusean, nu ca un centru de autoritate supra-ecclezială, ci ca o întâietate onorifică. Astfel, diaspora nu poate să depindă de Patriarhia Ecumenică, pe baza acestei interpretări forţate a unui canon aparţinând unui sinod ecumenic, mai ales că în istorie nu s-a interpretat niciodată aşa. În sprijinul poziţiei Bisericii noastre vine *Canonul al 2-lea* al Sinodului II Ecumenic de la Constantinopol, din anul 381, care precizează că: „Bisericile lui Dumnezeu care există între popoarele barbare, trebuie să se administreze după obiceiul părinţilor lor, care s-a ţinut”, iar, în completare, *Canonul al 34-lea apostolic*, prevede că episcopii unui neam trebuie să se organizeze şi să-şi păstorească Bisericile prin intermediul propriului lor sinod, autonom. Nici principiul canonic tradiţional conform „căruia într-o cetate trebuie să existe doar un singur episcop” (can. 8, Sinod I ec.), observat cu regularitate în întreaga Ortodoxie, căci principiul etnic şi teritorial coincid, se referă la evitarea unei jurisdicţii episcopale şi pastorale duble asupra aceleiaşi comunităţi bisericeşti (cf. can. 34 ap.; can. 2 sinod II ec.; can. 8 sinod III ec.) şi nicidecum nu poate constitui un argument pentru subordonarea întregii diaspore ortodoxe unui singur centru de autoritate ecleziastică, adică Patriarhiei Ecumenice.

Organizarea diasporei pe baze etnice, nu înseamnă o exacerbare naţionalistă şi nici o deviere filetistă, ci reflectă o realitate europeană care nu se opune universalităţii bisericeşti şi anume aceea a faptului că Bisericile ortodoxe sunt organizate pe baze naţionale, creştinismul răsăritean având diferite, reale şi necesare sedimentări naţionale. Această interpretare se bazează pe faptul că principiul teritorial-canonic din sistemul de drept canonic şi bisericesc ortodox, trebuie coroborat cu cel pastoral-cultural şi lingvistic, căci este vorba despre jurisdicţia, nu doar asupra unor teritorii canonice, ci şi asupra unor oameni, cu o anumită

formaţie spirituală şi culturală şi cu o configuraţie etnică specifică. Argumentele de mai înainte ne oferă posibilitatea de a afirma cu tărie că Bisericile naţionale au dreptul exclusiv de a-şi organiza şi gestiona propria diasporă, în funcţie de noua realitate a locului respectiv şi de zestrea spirituală şi culturală a propriei naţiuni. Problema disaporei şi a jurisdicţiei ei canonice, adică jurisdicţia comunităţilor ortodoxe din diaspora, constituie primul punct al agendei de discuţii ale Sfântului şi Marelui Sinod Ortodox din anul 2016, la care s-a adoptat soluţia corectă şi necesară.

13.4. Limba liturgică în cultul comunităţilor din diaspora

O altă provocare misionară a comunităţilor din diaspora este şi aceea a limbii liturgice utilizate. Mai ales în cazul comunităţilor noi, limba liturgică este limba ţării natale, în cazul diasporei noastre, limba română, fapt de înţeles şi explicabil, având în vedere că cei care au migrat stăpânesc cel mai bine limba patriei mamă. Această realitate exprimă şi o necesitate concretă de comunicare şi de înţelegere. Dar, pentru că Ortodoxia are un profund caracter misionar, iar, treptat, limba ţării adoptive devine tot mai mult, pe măsură ce timpul trece, limba de comunicare cotidiană a credincioşilor emigraţi, acea limbă trebuie introdusă etapizat în cult pentru a înlesni opera misionară ortodoxă. Limba utilizată în cult trebuie să fie în mare măsură limba vorbită cotidian, căci credincioşii au nevoie în permanenţă de explicarea teologică a cultului şi a celorlalte practici, de exegeza evanghelică şi de modelare spirituală şi morală, altfel se cade în capcana ritualizării excesive şi a neînţelegerii cultului, deviindu-se spre o percepţie qvasi magică a cultului. Utilizarea echilibrată şi proporţională a limbii vorbite cotidian în acel spaţiu cu limba natală reprezintă un alt aspect al procesului de inculturaţie, mai bine zis, ţine de actualizarea lui.

Intraţi în relaţii de cooperare, comunicare, de muncă şi adesea, chiar de familie, cu persoane aparţinând acelei noi realităţi geografice, credincioşii diasporei sunt (fie că ei conştientizează şi acţionează în acest sens, fie că nu conştientizează pe deplin) misionari ai creştinismului ortodox în spaţiile unde trăiesc şi activează, iar datorită relaţiilor cu populaţia din noua patrie apar cu certitudine şi convertiri la Ortodoxie. Pentru aceşti noi convertiţi, pentru cei aflaţi în căutarea unui sens al vieţii, dar şi pentru cei aflaţi deja la a doua generaţie, în diasporă, utilizarea, ca limbă liturgică şi a limbii ţării respective devine o necesitate misionară practică. Pentru Biserica şi naţiunea noastră a păstra şi limba română în cult este o nevoie şi o obligaţie spirituală şi culturală naţională, căci chipul identităţii sufleteşti al credinciosului nostru este zidit, atât de credinţa creştină ortodoxă, cu specificitatea ei românească, cât şi de cultura, tradiţiile şi obiceiurile neamului nostru. Astfel, emigrantul este purtătorul unei duble identităţi: spiritual-culturale şi naţionale, ceea ce face ca legăturile cu Biserica şi ţara de origine să se înscrie în sfera necesarului. Dintr-o altă perspectivă, această dualitate identitară este şi în beneficiul ţării gazdă, noua patrie, căci emigrantul aduce cu el bogăţia tezaurului spiritual şi cultural care, chiar diferite de cele ale noului topos, pot fi complementare, înnoitoare şi completive. Trebuie amintit că există aici şi păreri exclusiviste, fie de a păstra numai limba natală a migranţilor în diaspora, fie de a păstra numai limba noii patrii, ambele reducţioniste şi păguboase, căci nu ţin cont de realitatea complexă a personalităţii umane şi nici de faptul că emigrantul este, *volens nolens*, o persoană de interval, un mediator între credinţe, culturi şi obiceiuri, o punte de legătură şi nu un semn de contradicţie şi de izolare. Perspectiva aceasta

este valabilă pentru diaspora ortodoxă sau chiar creştină în general, căci dacă avem în vedere de exemplu, pentru contrast, migraţia islamică, vedem că un musulman ce a migrat într-un spaţiu oarecare nu este aproape niciodată un subiect de convertire, ci un misionar musulman. Această realitate ne arată că dincolo de identitatea confesională, emigranţii creştini au o mare disponibiltate către deschidere, relaţionare şi înnoire spirituală. Pentru o misiune și pastoraţie dinamică şi eficace este, deci, necesară utilizarea, în cult, atât a limbii patriei adopive, cât şi a limbii ţării mamă, ca expresie a normalităţii şi a respectului faţă de identitatea migranţilor respectivi, dar şi ca premiză a sucesului misionar. Limba utilizată de către emigranţi, fie cea natală, fie cea a ţării de destinaţie, este un vehicul cultural cu un important rol mediator, ce sprijină crearea de punţi între culturi şi civilizaţii, de împărtăşire de experienţe culturale şi spirituale şi de coagulare a unei personalităţi desăvârşite.

Cultura românească este aşa cum se ştie, mai ales în latura ei veche, profund impregnată de spiritualitatea creştină, ceea ce face ca orice schimb intercultural să devină, în acelaşi timp, şi un mijloc de promovare indirectă a valorilor evanghelice, ce vine în sprijinul misiunii ortodoxe în diaspora. Apoi, românii au experienţa istorică a multiculturalismului şi dialogului, căci provinciile istorice româneşti poartă apmrenta caracteristică a dialogului, fie cu lumea slavă şi greacă, fie cu cea austriacă şi maghiară, ori cu cea turcă şi franceză. Nu întâmplător spaţiul românesc a fost caracterizat drept punte *între Orient şi Occident*. Astfel, dialogul intercultural înseamnă, implicit, un mijloc ce facilitează misiunea ortodoxă, oferind mărturia de viaţă şi de credinţă creștină ortodoxă unei lumi în care prezenţa ortodoxă este minimă sau chiar inexistentă. Adesea, misiunea ortodoxă are un dinamism aparte prin intermediul culturii, căci credinţa ortodoxă s-a manifestat ca un mijloc de promovare culturală şi niciodată nu a pus stavilă aprofundării culturale.

13.5. Dialogul inter-creştin şi inter-religios – oportunitate misionară importantă a Ortodoxiei în diaspora

Dialogul inter-creştin şi inter-religios reprezintă necesităţi de integrare, dar şi oportunităţi de misiune ortodoxă în acele spaţii în care credinţa noastră nu are o poziţie dominantă, ori este foarte puţin sau chiar deloc cunoscută. El reprezintă o necesitate misionară concretă, care oferă o credibilitate solidă creştinismului, atât în faţa necreştinilor, cât şi a creştinilor nepracticanţi. El exprimă poziţia constantă a Ortodoxiei româneşti de refacere a unităţii văzute a Bisericii lui Hristos, prin fapte, gesturi, dialog teologic şi angajamente social-filantropice, educaţionale şi caritabile concrete. Emigranţii români, stabiliţi în număr mare în ţări europene precum Italia sau Spania, au dus cu ei, pe lângă achiiţiile lor culturale şi etnice, bogăţia tezaurului de spiritualitate crștină ortodoxă, cu acea frumuseţe şi putere de misiune, care oferă o identitate stabilă şi solidă credinţei lor, este un factor important de misiune şi un mijloc de reînnoire spirituală, prin exemplu, mărturie şi operă misionară, pentru locuitorii tradiţionali ai acelor spaţii, dar chiar şi pentru emigranţii aparţinând altor etnii şi naţiuni. Dialogul ecumenic oferă şi posibilitatea colaborării în proiecte de interes local, comun, dar şi premizele unei coexistenţe paşnice şi armonioase. Situaţia concretă din astfel de spaţii este încurajatoare, numai dacă amintim că, datorită bunului nume al Ortodoxiei româneşti, al interesului pe care ea îl reprezintă şi al sesizării potenţialului ei înnoitor, de exemplu, în Italia, Biserica Catolică a pus la dispoziţia

multor parohii ortodoxe române, spre folosire, în regim de concesiune, ori de utilizare pe termen nedefinit şi gratuit, numeroase locaşuri de cult catolice.

Puterea dialogului şi a misiunii ortodoxe în contemporaneitate constă, mai ales, în aceea că Ortodoxia reprezintă şansa de a aduce mărturia sa unică de păstrătoare a Tradiţiei Bisericii nedivizate, profunzimea unei spiritualităţi pline de prezenţa lui Dumnezeu, o tradiţie liturgică şi canoncă bogată şi o învăţătură de credinţă fidelă începuturilor ei apostolice. Misiunea Bisericii noastre Ortodoxe este orientată spre aspiraţiile şi aşteptările omului de început de mileniu trei, fiind receptivă la provocările contemporaneităţii şi la nevoile pastorale concrete ale credincioşilor. Ortodoxia nu este o teorie, o doctrină solipsistă, ci un mod de viaţă cu şi în Hristos, ceea ce face să vedem în învăţătura noastră de credinţă un tezaur al experienţei existenţiale bisericeşti, pe care trbuie să-l promovăm, asemenea Apostolilor care, impresionaţi de Învierea Mântuitorului din morţi şi de relaţia de viaţă cu Acesta, au devenit misionarii Lui. Și noi, astăzi, trebuie să fim promotorii vieţii în Hristos aşa cum se manifestă ea în spaţiul şi timpul nostru. Un alt beneficiu al dialogului ecumenic este reprezentat de posibilitatea cunoaşterii şi a promovării respectului reciproc şi a demnităţii umane inalienabile, dar şi a schimbului de strategii şi metode misionare și pastorale pentru optimizarea misiunii ecleziale în postmodernitate, căci provocările sunt comune, iar un răspuns conjugat oferă soluţii mai bune şi mai adaptate la realitatea concretă a situaţiilor concrete de viaţă.

Patriarhia Română a avut, în ultimul deceniu, inițiativa înființării de numeroase parohii şi eparhii, tocmai pentru a da profunzime vieţii duhovniceşti şi culturale a românilor din diapora, dar şi pentru a oferi o şansă de promovare riguroasă a Ortodoxiei în acele spaţii. Ataşamentul românilor emigraţi faţă de valorile creştin-ortodoxe şi româneşti se vede, atât din masiva participare la serviciile religioase din bisericile noastre, cât şi din efervescenta activitate misionară, parohială şi eparhială, cu caracter spiritual şi cultural, ce caracterizează unele comunităţi din afară. Români emigraţi sunt punţi ale spiritualităţii, culturii şi valorilor româneşti şi creştine în spaţiile de migraţie respective, dar şi cei mai buni ambasadori ai ortodoxiei şi românismului, în ciuda exceselor de tot felul, mai puţin onorante, ale unora dintre conaţionalii noştri. Suntem convinşi că diaspora ortodoxă română în Europa Centrală şi Occidentală joacă un rol semnificativ în cadrul dialogului ecumenic european. Graţie parohiilor şi eparhiilor care constituie diaspora sa (în Ierusalim, Europa, Statele Unite ale Americii, Australia), Biserica Română are un rol important în Mişcarea ecumenică. Acestea participă la rugăciunea comună pentru unitate şi la diverse forme de mărturie creştină comună, prin consiliile ecumenice naţionale şi regionale. Exodul populaţiei spre Vestul Europei, constituie un subiect pastoral urgent, care merită atenţia tuturor Bisericilor din Europa, iar solidaritatea economică şi socială a Occidentului, va lărgi şi mai mult deschiderea ecumenică a Orientului.

Dialogul inter-religios se înscrie şi el în aceaşi logică misionară şi de dialog, dar spre deosebire de cel ecumenic, urmăreşte colaborarea în proiecte de interes comun, crearea unei stări de armonie religioasă, precum şi promovarea misiunii creştin-ortodoxe printre cei ce nu au cunoscut bucuria Evangheliei lui Hristos. În ultima vreme, dialogul inter-religios a vizat mai ales angajamente în domeniul ecologic, al echităţii sociale şi al respectării drepturilor fundamentale şi imprescriptibile ale omului. De asemenea, dialogul inter-creştin, ca şi cel inter-religios poate construi un răspuns comun, unitar şi convergent al confesiunilor creştine, dar şi al marilor religii, în faţa provocărilor comune şi agresive, provocate de globalizare, secularism,

materialism şi indiferentism religios, cu care, în general, lumea religioasă se confruntă. Dispute social-ideologice, provocate de concepția despre familie, problema avortului, ori a mediului, au suscitat puncte de vedere comune sau similare, din partea Bisericilor creştine, ori a marilor religii, precum Islamul şi Iudaismul. Migraţia masivă nord-africană şi sud-asiatică, mai ales a persoanelor de religie musulmană, în spaţii tradiţional creştine, face foarte necesară o abordare, din partea Bisericilor europene, a dialogului şi a deschiderii spre Islam de pe poziţii comune, dar, în special, găsirea unor metodologii şi strategii misionare optime, pentru că integrarea europeană s-ar putea face cel mai bine în cazul creştinării acestor migranţi. Cu atât mai mult cu cât este ştiut că, în formarea identităţii europene, creştinismul a avut rolul de protagonist, fiind cel ce a coagulat şi unificat conceptul şi conştiinţa europeană.

La nivelul instituţiilor europene, a fost sesizat de multă vreme beneficiul şi necesitatea dialogului ecumenic şi inter-religios. De acea, la iniţiativă domnului Jose Manuel Barroso, preşedintele Comisiei Europene (până în anul 2014), an de an, la Bruxelles, a avut loc reuniunea şefilor conducătorilor religioşi cu liderii instituţiilor europene. Această deschidere spre dialog şi disponibilitate de cunoaştere religioasă, din partea oficialilor europeni, reprezintă un semnal important că religia are şi trebuie să aibă un rol în construcţia europeană, în ciuda neincluderii în actele juridice fundamentale constitutive ale Uniunii Europene a contribuţiei creştinismului sau a religiei, în general, la sedimentarea conştiinţei europene. Din partea Bisericii Ortodoxe Române, la aceste reuniuni, a participat, de la inaugurarea lor, ca delegat al Bisericii noastre, I.P.S. Arhiepiscop şi Mitropolit Nifon Mihăiță, în calitate de *Exarh patriarhal pentru relaţiile Patriarhiei Române cu instituţiile europene şi cu organismele creştine internaţionale*.

Aportul ortodoxiei româneşti, în Europa, tinde să fie tot mai consistent şi mai sesizabil, prin intermediul românilor emigraţi în ţările din vestul Europei, care, prin viaţa, mărturia şi activitatea lor, pot fi cei mai buni misionari ai Bisericii noastre. Nu în ultimul rând, diaspora ridică şi problema relaţiilor dintre cel emigrat şi noua patrie în raport cu ţara natală. Desigur, migrantul are obligaţia dublei fidelităţi, atât faţă de noua patrie, cât şi faţă de cea veche, fără a le prioritiza şi ierarhiza, chiar dacă în mod natural, are o preeminenţă sufletească ţara natală. În Ortodoxie, principiul bunei colaborări dintre stat şi Biserică reprezintă o paradigmă esenţială în spaţiile tradiţional ortodoxe, ceea ce nu înseamnă că nu poate fi aplicat, pe cât se poate, şi în ţările de destinaţie a emigranţilor, cu respectarea legilor şi cutumelor din toposurile respective. Diaspora este un câmp misionar prea puţin utilizat încă la vasta şi optima lui capacitate. De aceea, noi strategii, o înţelegere mai bună a fenomenului migraţiei, o aplecare mai delicată faţă de problemele ei, ori găsirea unui echilibru între limba natală şi cea a ţării gazdă, pot facilita fructuoase achiziţii misionare, aducând un real câştig de eficiență a Evangheliei şi Ortodoxiei.

Intensificarea misiunii prin intermediul diasporei este o modalitate providenţială şi unică de a face cunoscută Ortodoxia sau Evanghelia, după caz, şi de a strânge relaţiile între oameni, între creştini, ori între culturi şi civilizaţii. Numeroşi răsăriteni, mai ales din motive economice, au migrat spre nord şi vest, pe diferite continente, iar diaspora ortodoxă reprezintă astăzi o realitate considerabilă. Aprofundarea dialogului ecumenic poate oferi nebănuite resurse de colaborare şi de cooperare în proiecte concrete, în susţinerea integrării migranţilor, în reconcilierea între comunităţi, ori în răspândirea credibilă a ethosului creştin, într-o lume multiculturală, globală şi cu numeroase şi variate schimburi de concepte, idei, produse şi, mai ales oameni. În ceea ce priveşte viziunea juridico-canonică, ce coagulează păreri diferite încă,

până la găsirea unui consens, diasporele ortodoxe naţionale evoluează până la constituirea în mod firesc în Biserici locale în cadrul fiecărei ţări occidentale, şi nu numai. Deocamdată, comunităţile din diaspora sunt în strânse legături cu Bisericile mamă şi au nevoie de grija lor spiritual-canonică şi practică, iar diversitatea diasporelor ortodoxe etnice nu este contrară unităţii ecleziale, ci manifestă bogăţia spirituală a Ortodoxiei.

Misiunea şi dialogul ecumenic sunt trăsături fundamentale ale înţelegerii vieţii şi activităţii Ortodoxiei în contemporaneitate, care ne descoperă chipul Bisericii apostolice, pline de blândeţe şi lumină, dătătoare de speranţă şi generatoare de încredere. Dialogul ecumenic manifestă voinţa fermă a Domnului Hristos de unitate văzută a Bisericii Sale, iar Biserica noastră are conştiinţa utilităţii şi nevoii lui, mărturie fiind profunda deschidere la dialog şi implicarea în structurile de dialog inter-creştin. Ortodoxia este deschisă dialogului ecumenic, considerându-l o necesitate deosebită a timpului nostru, fără de care misiunea evanghelică nu se poate dezvolta. El poate susţine promovarea valorilor şi tradiţiilor noastre răsăritene, nefiind, niciodată un mijloc de imperialism confesional, ori o modalitate de a renunţa la ceva din credinţa sau experienţa vieţii noastre în Hristos sau a accepta vreun conglomerat doctrinar artificial. Dimpotrivă, teologia ortodoxă românească, animată de un spirit ecumenic apostolic, poate fi şi astăzi cunoscută în Apus prin intermediul parohiilor din diaspora. Prin celebrarea Liturghiei în limba română, prin configuraţia lor culturală unică, prin spiritualitatea lor comunitară, parohiile ortodoxe române din diaspora pot constitui promontorul Ortodoxiei româneşti în comunitatea ecumenică de astăzi. Bunele relaţii cu celelalte Biserici şi confesiuni creştine s-au reflectat şi în primirea din partea acestora a unor lăcaşe de cult şi aşezăminte, în ţările europene şi în întreaga lume, acolo unde diaspora românească s-a înmulţit, prin emigrarea multor români, în special din considerente economice. Misiunea ortodoxă are ca scop răspândirea Evangheliei lui Hristos, zidirea Trupului mistic al Domnului Hristos-Biserica, prin aducerea de noi membri care sunt într-o unitate şi comuniune cu Biserica apostolică, şi susţinerea civilizaţiei îndumnezeirii. Astfel, numeroaselor provocări ale contemporaneităţii, precum cele legate de diaspora, aprofundarea rolului misionar al femeii, deschiderea mai acerbă spre spaţiul mediatic, noul Areopag al vremii noastre, etc., tuturor acestora, Ortodoxia le răspunde cu forţa experienţei ei bimilenare, cu tăria şi fermitatea credinţei, cu bogăţia experienţelor ei de viaţă, dar şi cu utilizarea creativităţii umane, a înnoirii şi a cuvântului cu putere multă al Evangheliei lui Hristos.

BIBLIOGRAFIE

******Autocefalie şi comuniune*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 2010;

***, *Biserica Ortodoxă Română şi exercitarea autorităţii sale canonice asupra diasporei ortodoxe române din anul 1948 şi până astăzi*, în B.O.R., vol. 110, nr. 11-12, 1992;

ARMAȘI-VARTAN, Ion, Pr., *Biserica Ortodoxă Română în diaspora; Scurt istoric şi organizare actuală*, Bucureşti, 2011;

BRIA, Ion, Pr., *Tratat de teologie dogmatică şi ecumenică*, România creştină, Bucureşti, 1999;

BRIA, Ion, Pr., *„Spre plinirea Evangheliei". Dincolo de apărarea Ortodoxiei: exegeza şi transmiterea tradiţiei,* Alba Iulia, 2002;

FLOCA, Ioan, Arhid., *Diaspora Ortodoxă şi organizarea ei canonică, problemă pe agenda Sfântului şi Marelui Sinod*, în „Revista teologică", nr. 3-4/1996;
ICĂ, Ioan jr, Arhid., MARANI, Germano, *Gândirea Socială a Bisericii,* Ed. Deisis, Sibiu, 2002;
IONIȚĂ,Viorel, Pr., *A IV-a Conferinţă Panortodoxă Presinodală, Chambésy, Elveţia, 6-12 iunie 2009*, în „Studii Teologice", seria a III-a, anul V, nr. 2, aprilie-iunie 2009,
MARINESCU, Aurel Sergiu, *O contribuţie la istoria exilului românesc. Biserica Ortodoxă Română în străinătate, in exil, în diaspora*, Vremea, Bucureşti, 2004;
MIHĂIȚĂ, Nifon, Mitr., *Misiologie Creştină*, Ed. Asa, Bucureşti, 2005;
MORARU, Alexandru, Pr., *Biserica Ortodoxă Română între anii 1885-2000*, (5 volume), Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române,Bucureşti, 2006;
PĂCURARIU, Mircea, Pr., *Istoria Bisericii Ortodoxe Române,* (3 volume), Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1994;
PĂCURARIU, Mircea, Pr., *Mărturii documentare privitoare la „Diaspora"românească din Statele Unite la începutul secolului al XX-lea*, în „Revista teologică", nr 3-4/1996 ;
PREDA, Radu, *Ortodoxia şi ortodoxiile. Studii social-teologice*, Eikon, Cluj-Napoca, 2010;
STAN, Liviu, *Ortodoxia şi diaspora. Situaţia actuală şi poziţia canonică a diasporei ortodoxe*, în „Ortodoxia", 1963, nr. 1;
STAN, Liviu, *Diaspora ortodoxă*, în „Biserica Ortodoxă Română", nr. 11-12/1950.

14. Educaţia creştină în dinamica misiunii. Misiunea creştină prin mass-media(Pr. conf. dr. Cristian Sonea, Lect. dr. Paul Siladi)

Educația creștină din România contemporană se află într-o continuă dinamică. De la organizarea învățământului religios în seminării, trecând prin educaţia religioasă care se desfăşoară în învăţământul public şi ajungând la nivelul superior de formare teologică în universităţi, toate aceste forme de educaţie sunt marcate de un tip de tensiune între nevoia Bisericii de a forma teologi pentru propriile organisme bisericeşti, pe de o parte, şi conştientizarea rolului social pe care-l poate juca Biserica, educând tinerii în alte domenii decât cele conexe spaţiului eclesial propriu-zis, pe de altă parte. În această din urmă ipostază, este necesară evaluarea contribuţiei pe care o poate aduce învăţământul religios societăţii româneşti contemporane şi identificarea celei mai potrivite forme pe care ar trebui să o îmbrace acesta: o educaţie religioasă de tip confesional sau una ecumenică?

14.1. Educaţie religioasă confesională sau educaţie religioasă ecumenică?

Învăţământul religios nonconfesional sau ecumenic vizează formarea morală a tinerilor printr-o educaţie religioasă neasumată confesional şi reprezintă modelul adopat de unele ţări din Comunitatea Europeană. Generic, prin învăţământ confesional se înţelege o formă de educaţie care are la bază principiile religios-morale propovăduite de o confesiune religioasă, care se constituie într-o matrice teologică în cadrele căreia se predau toate celelalte discipline care compun ceea ce numim astăzi *Curriculum naţional*. Prestigiul de care se bucură şcolile confesionale în ţările occidentale, datorită nivelului înalt de calitate al educaţiei, este bine cunoscut şi demonstrează faptul că fundamentele creştine stau încă la baza formării profesionale şi civice a tinerilor din ţările occidentale, cu toate că, în multe dintre aceste şcoli, astăzi nu se mai predă teologia.

14.1.1. Contextul legislativ şi specificul învăţământului teologic din România

În România de după 1989, până la data publicării *Legii Educaţiei Naţionale* în ianuarie 2011, învăţământul confesional era asimilat învăţământului teologic, iar cultele recunoscute oficial de stat puteau solicita Ministerului Educaţiei Naţionale organizarea unei forme de învăţământ teologic doar pentru pregătirea personalului de cult şi pentru activităţile social-misionare ale cultelor, formă de educaţie la care aveau acces numai absolvenţii de gimnaziu şi de liceu, (art. 9, alin. 3).

Învăţământul confesional era reglementat prin art. 32, alin. 5 din Constituţia României din 2003, şi textul iniţial, din 1991 unde se spune că „Învăţământul de toate gradele se desfăşoară în unităţi de stat, particulare şi confesionale, în condiţiile legii", însă prin *Legea învăţământului,* Legea nr. 84/1995, şcolile confesionale au fost considerate practic echivalente şcolilor private. Articolul 9, alin.4, din această lege prevede: „Cultele recunoscute de stat au dreptul de a înfiinţa si administra propriile unităţi și instituţii de învăţământ particulare, conform legii." Conform Constituţiei, învăţământul confesional se deosebeşte de cel de stat şi de cel particular, fiind o formă specială de învăţământ, organizată de un cult, dar presupune şi identificarea propriilor surse de finanţare pentru această formă de educaţie, ceea ce făcea din

educaţia religioasă confesională un alt tip de învăţământ particular. De asemenea, limitarea învăţământului religios doar la învăţământul teologic vocaţional era o îngrădire a dreptului Bisericii de a educa tinerii şi pentru alte sectoare ale vieţii sociale.

Noua Lege a Educaţiei Naţionale defineşte învăţământul confesional şi învăţământul confesional de stat în art. 15 (2), art. 19 (5), art. 60 din Legea 1/2011 (LEN). Relaţia juridică, patrimonială, financiară şi administrativă dintre Ministerul Educaţiei, Cercetării, Tineretului şi Sportului şi culte este reglementată printr-o Metodologie care prevede funcţionarea unităţilor de învăţământ confesional. Iată cum defineşte aceasta învăţământul confesional de stat în art. 2: „Prin unităţi de învăţământ confesional preuniversitar de stat se înţeleg unităţi din învăţământul preuniversitar teologic integrate în învăţământul preuniversitar de stat, existente la data intrării în vigoare a Legii 1/2011 (LEN).” Este vorba despre seminariile teologice care pregătesc tinerii pentru a fi preoţi, cântăreţi bisericeşti, paracliseri, personal de cult în muzică bisericească, instructori pentru activităţi extra şcolare şi social misionare, ghizi de turism religios, operatori mass-media pentru activităţile social-misionare, animatori pentru activităţi religioase şi catehetice. Cu alte cuvinte, în şcolile teologice, numite de acum *şcoli confesionale de stat*, educaţia religioasă se adresează tinerilor cu o vocaţie specială, având ca scop precis formarea profesională a acestora pentru activităţile bisericeşti. A considera că învăţământul confesional pregăteşte doar viitori preoţi presupune o înţelegere limitată a conceptului de şcoală confesională, câştigat prin Legea Educaţiei Naţionale şi, în fond, doar o simplă schimbare de nume a clasicului învăţământ teologic.

Prin integrarea învăţământului teologic preuniversitar în învăţământul confesional de stat se creează premisele ca în aceste şcoli, care funcţionează pe principiul dublei subordonări (faţă de Biserică şi faţă de stat), să se organizeze mai multe niveluri de învăţământ, filiere şi profiluri (cel teologic fiind obligatoriu), răspunzând astfel diverselor nevoi de educaţie şi de formare profesională cerute de societate.

14.1.2. Educaţia religioasă confesională şi educaţia religioasă ecumenică

Educaţia de tip „ecumenic”, în sensul unei direcţii de predare a conţinuturilor teologice într-o formă „neutră”, neangajată confesional, nu se regăseşte în tradiţia învăţământului religios din ţara noastră şi nici nu a fost reglementată în *Legea Educaţiei Naţionale*. Spiritul actualei legi şi practica postdecembristă a educaţiei teologice din România susţin descoperirea şi afirmarea propriei identităţi confesionale, însă cu o deschidere ecumenică.

Practica amintită se traduce în competenţele generale, în valorile şi atitudinile pe care le promovează educaţia religioasă din ţara noastră. Acestea sunt identice, indiferent de religia sau confesiunea cărora aparţin. Iată, spre exemplificare, competenţele generale, valorile şi atitudinile propuse în *Curriculum naţional* pentru disciplina *Religie,* la toate confesiunile: Competenţe generale: 1. Definirea specificului propriei credinţe, în raport cu alte credinţe şi convingeri; 2. Utilizarea adecvată a conceptelor specifice religiei, în diferite contexte de comunicare; 3. Integrarea valorilor şi a cunoştinţelor religioase în structura propriilor atitudini şi comportamente; 4. Aplicarea învăţăturii de credinţă în viaţa personală şi a comunităţii; 5. Corelarea cunoştinţelor religioase cu cele dobândite la alte discipline de învăţământ. Valori şi atitudini: 1. Conştientizarea rolului învăţăturilor Bisericii în viaţa personală şi a comunităţii; 2. Dezvoltarea respectului faţă de cele sfinte; 3. Asumarea propriei identităţi religioase; 4.

Responsabilitate în exercitarea drepturilor şi a obligaţiilor care decurg din apartenenţa la diferite identităţi (confesiune, naţiune, comunitate, profesie, cultură etc.); 5. Respect şi înţelegere faţă de semenii de alte credinţe şi convingeri; 6. Grija faţă de aproapele; 7. Interesul pentru aprofundarea cunoştinţelor religioase în vederea permanentei deveniri spirituale.

Din perspectivă ortodoxă, în contextul românesc, având în vedere chiar educaţia ecumenică, considerăm potrivită asumarea confesională a predării religiei din următoarele motive:

1. Participarea şi prezenţa Bisericii Ortodoxe în Mişcarea ecumenică se desfăşoară după anumite criterii eclesiologice şi principii de lucru, care decurg din învăţătura ortodoxă despre Biserică şi despre unitatea Bisericii şi stau în acord cu aceasta. De aceea Biserica Ortodoxă are propriul său statut faţă de Mişcarea Ecumenică şi de Consiliul Ecumenic al Bisericilor. Problema ecumenică nu este unitatea Bisericii „per se", care este dată de Dumnezeu şi este păstrată în mod istoric şi văzut în Biserica Ortodoxă, ci de desunitatea istorică a creştinilor. Biserica este una în fiinţa ei. Unitatea Bisericii este un dar dumnezeiesc dat de Iisus Hristos – Biserica este trupul lui Hristos (*1Corinteni*, 12, 27), iar Hristos este capul Bisericii (*Efeseni*, 1, 22-23; *Coloseni*, 1, 18), în acelaşi timp, unitatea ei este şi o misiune de realizat din partea creştinilor ca răspuns la darul dumnezeiesc al unităţii (cf. *Efeseni*, 4, 12-13): „... spre zidirea trupului lui Hristos, până ce toţi vom ajunge la unitatea credinţei şi a cunoaşterii Fiului lui Dumnezeu...". Mântuitorul Iisus Hristos S-a rugat ca ucenicii Săi să fie una pentru ca lumea să creadă şi Tatăl să fie preamărit (*Ioan*, 17, 21). Această rugăciune a Domnului este reflectată în rugăciunea zilnică a Bisericii „pentru sfintele lui Dumnezeu Biserici şi pentru unirea tuturor." În lumina acestor consideraţii teologice, educaţia religioasă ecumenică are datoria să descopere identitatea proprie a Ortodoxiei, în sensul cuceririi *celorlalţi* prin adevăr, obiectivitate şi iubire, nu prin complex de superioritate şi desconsiderare.

2. Mişcarea ecumenică, fiind efortul comun al creştinilor de diferite confesiuni de a răspunde împreună la darul dumnezeiesc al unităţii Bisericii, nu presupune convertirea la o altă credinţă, ci educaţia religioasă a membrilor diferitelor confesiuni creştine cu scopul regăsirii în propirul cadru eclesial a credinţei apostolice genuine.

3. Religiozitatea este o expresie subiectivă a credinţei în existenţa unei realităţi absolute care modelază omul şi societatea. Pentru acest motiv, este necesară o asumare personală a manifestării religioase şi, prin urmare, a mărturisirii credinţei (act în care se regăseşte şi ora de *Religie* asumată confesional).

4.Predarea religiei printr-un canal „neutru" ar face ca educaţia religioasă în sine, fie să dispară, urmând a se reduce la o simplă disciplină cu caracter informativ, fie să nu se mai numească *Religie,* ci Istorie a religiilor sau Istoria şi filosofia credinţei religioase.

5.Educaţia religioasă are un caracter duhovnicesc-formativ, ea porneşte din Biserică şi rezultatele ei se evaluează în comportamentul moral al viitorului adult, ca membru al comunităţii eclesiale.

6. Întrucât în România, conform legislaţiei în vigoare, educaţia religioasă are o dublă subordonare, Ministerul de resort şi Biserica sau organizaţia eclesială a cărei credinţă se transmite, ar fi nefirească o abordare aconfesională, din moment ce, prin „acordul cultului", se confirmă pregătirea confesională şi didactică a celui care predă *Religia*.

7.Chiar în ipoteza predării *Religiei* dintr-o perspectivă neasumată confesional, s-ar pune întrebarea: cine vor fi cei care vor preda această disciplină? Dacă ar fi absolvenţii secţiei didactice ai unei facultăţi de teologie, aceştia ar preda conţinuturile, presupus unitare, tot dintr-o perspectivă confesională. Dacă ar fi absolvenţii unei facultăţi cu profil socio-uman, nu am mai putea vorbi despre educaţie religioasă.

8.Considerăm că, în societatea contemporană, educaţia religioasă confesională, care răspunde diversităţii etnice şi confesionale a comunităţii, dar asumă aceleaşi set de valori şi atitudini, este singura formă de educaţie teologică cu caracter ecumenic.

În concluzie, învățământul religios în școală va urmări transmiterea credinței creștine în duhul Tradiției ortodoxe, așa cum s-a arătat la exigențele misiunii creștine: *Transmiterea credinței în contextul Tradiției apostolice*.

14.2. Misiunea creștină prin mass-media

Comunicarea în masă, mass-media, reprezintă unul dintre cele mai importante mijloace de misiune ale Bisericii și, în cazul țărilor din fostul bloc comunist, una dintre oportunitățile fructificate cu succes după anul 1989. Mesajul Bisericii nu a putut niciodată să atingă cu atât de multă ușurință inimile credincioșilor care căutau Adevărul. În același timp însă, Biserica s-a pomenit în mijlocul unei piețe a informațiilor în care lipseau criteriile după care adevărul și valorile pot fi identificate și în care manipularea a jucat un rol important. În România, presa bisericească vine să umple un gol de mai bine de cincizeci de ani, și are încă un important cuvânt de spus.

14.2.1. Presa bisericească

Presa bisericească reprezintă totalitatea mijloacelor de comunicare în masă pe care Biserica le folosește pentru a ajunge la credincioșii săi și la cei interesați de adevăr și de Evanghelie. Tocmai din acest motiv reprezintă un mijloc central de evanghelizare în societatea care acum poate fi definită, între altele, ca o societate a informației. Unul dintre argumentele cele mai des întâlnite în favoarea presei bisericești este acela că, pe parcursul întregii istorii a creștinismului, începând încă de la Apostoli, Biserica a utilizat mereu mijloacele de comunicare cele mai eficiente și a fost prezentă acolo unde se găseau oamenii. Sfântul Apostolul Pavel atunci când propovăduiește pe Hristos o face în public, în spațiile în care găsea audiența cea mai largă. Evident, aceasta nu înseamnă că se renunță vreo clipă la comunicarea personală și la relațiile directe cu cei care primesc Adevărul, dar regula fundamentală rămâne aceea că mesajul, vestea cea bună, trebuie proclamată așa încât să devină accesibilă cât mai multor oameni. De aceea, Apostolul neamurilor întreprinde marile sale călătorii misionare și rămâne în contact cu cei pe care i-a adus la creștinism prin scrisori. Scrisorile acestea sunt multiplicate și citite în comunitate. Avem deja aici sâmburele comunicării în masă.

Tehnica aceasta o regăsim în fiecare etapă a dezvoltării Bisericii. Sinoadele, fie că au fost ele ecumenice sau nu, au alcătuit texte menite să fie difuzate și receptate de către întregul corp al credincioșilor. De altfel, receptarea (care implică o formă de comunicare) reprezintă un moment esențial în dinamica clerului și a credincioșilor, a păstorilor și a celor păstoriți. În aceeași perioadă se dezvoltă masiv în Orient și în Occident copierea cărților. Se tezaurizează în felul acesta Tradiția care leagă generațiile între ele și perpetuează prezența lui Hristos, a Apostolilor și a marilor părinți ai Bisericii în fiecare epocă.

Un moment cu foarte mari implicații în istoria comunicării îl reprezintă inventarea tiparului în secolul al XVI-lea de către Johannes Guttenberg. Momentul acesta a fost un punct de cotiturăură pentru felul în care comunicarea publică va funcționa de acum înaine, iar Biserica a știut să folosească această oportunitate. Primele tipografii au fost puse în funcțiune sub tutela Bisericii, iar în felul acesta s-au putut răspândi cu mare ușurință Bibliile și cărțile de cult. Tiparul a însemnat și baza pentru apariția ziarelor și a tipăriturilor efemere, care aveau menirea să fie citite și apoi date mai departe. Așa s-a născut presa, aproape de forma în care o cunoaștem noi astăzi. Cu cât ne apropiem mai mult de zilele noastre, cu atât vedem cum tipăriturile bisericești nu se limitează doar la cărțile de cult, ci se diversifică tot mai mult modalitățile prin care mesajul creștin se face simțit în spațiul comunicării publice, care devine tot mai vast. În Transilvania, de exemplu, este cunoscută înființarea *Telegrafului român*, publicația întemeiată de Andrei Șaguna, care este unul dintre cele mai longevive organe bisericești de presă, cu o deosebită perioadă de glorie, când a adunat între paginile sale nume de maximă importanță pentru cultura și spiritualitatea românească. Până la venirea comunismului, ierarhii s-au străduit să întrețină reviste de spiritualitate, cultură și literatură care au promovat limba română și duhul evanghelic în perioade adesea foarte dificile. Așa este cazul revistei *Viața ilustrată*, care la Cluj a fost editată multă vreme pe cheltuială proprie de episcopul Nicolae Colan.

Venirea comunismului a însemnat întreruperea brutală a acestui tip de comunicare publică. Posibilitatea de a tipări cărți și reviste a fost drastic restrânsă și s-a permis funcționarea doar a câtorva reviste oficiale ale centrelor eparhiale sau ale Patriarhiei, care și ele aveau un conținut editat cu prudență. Cu toate acestea, Biserica Ortodoxă Română a reușit în acea perioadă să editeze o serie de cărți de maximă importanță pentru spiritualitatea patristică. Este suficient să ne gândim la colecția *Părinți și Scriitori Bisericești*, în care se publică lucrări de maximă importanță ale Sfinților Părinți, sau la monumentala *Filocalie* românească în douăsprezece volume, concepută și tradusă de părintele Dumitru Stăniloae. În aceeași perioadă se publică studii de teologie de cea mai bună calitate, chiar dacă difuzarea lor nu este atât de largă pe cât de mult s-ar fi dorit.

În linii mari, aceasta era situația în care se găsea Biserica Ortodoxă Română în anul 1989, din perspectiva comunicării publice. După anul 1990 are loc o adevărată explozie de publicații teologice și de spiritualitate. Cărți care circulau în manuscris, traduceri din teologi ortodocși occidentali se editează acum masiv. Tot în această perioadă apar noi reviste bisericești, care însă adesea nu reușesc să se desprindă de tonul foarte oficial cu care se deprinseseră în anii de dinainte. În paralel, apar acum editurile private care contribuie masiv la accesibilizarea teologiei pentru publicul cititor de limba română. Se înființează primul cotidian bisericesc la Iași, *Ziarul Lumina*, care mai apoi a fost mutat la București, după întronizarea ca Patriarh al Bisericii Ortodoxe Române a Preafericitului Părinte Daniel.

La începutul anilor `90 se reia ideea înființării unor posturi de radio bisericești. În felul acesta în anul 1998 își începe *Radio Trinitas* emisia la Iași, iar în 1999, iar la Cluj, *Radio Renașterea*. Odată cu ele se schimbă peisajul radiofonic românesc și sunt primite cu foarte mult entuziasm. Dacă înainte, voci ale marilor părinți duhovnicești puteau fi auzite doar cu mare greutate, ele ajung acum să fie la îndemână. Posturile de radio sunt gândite pentru a se adresa unui public cât mai larg, nu doar celor strict credincioși, și îndeplinesc o foarte importantă funcție misionară și catehetică. Ele completează educația religioasă a celor care nu studiaseră

religia în școală, însoțesc pe cei aflați în suferință, transmit în direct slujbele bisericești pentru cei care din diverse motive nu pot ajunge la biserică. Pe scurt, aceste posturi de radio sunt o companie folositoare pentru cei care vor să evadeze din atmosfera poluată a mass-mediei comerciale și să intre în sfera spiritualității creștine ortodoxe.

Dezvoltarea presei bisericești nu se oprește aici, pentru că în anul 2007, este inaugurat primul post de televiziune, *Trinitas TV*, care vine și el să completeze peisajul mediatic cu știri și informații religioase și culturale. În felul acesta, prezența publică a Bisericii devine completă și complexă. Nu trebuie însă uitat faptul că, în paralel cu aceste instituții de presă, are loc și dezvoltarea *Internetului*. În mediul acesta, care funcționează după reguli proprii, Biserica a pășit destul de devreme, chiar dacă la început cu pași destul de timizi.

14.2.2. Biserica în presa laică

Presa bisericească este un instrument de maximă importanță pentru misiunea Bisericii. În același timp, ea prezintă și un risc care trebuie luat în seamă. Dacă mesajul Bisericii se difuzează exclusiv prin intermediul canalelor sale, o mare parte a populației care nu frecventează presa bisericească este exclusă. Poate să se nască aici începutul unei ghetoizări care nu folosește nici Bisericii și nici credincioșilor. De aceea, în paralel cu organizarea și apoi întreținerea unor organe de presă proprii, Biserica a continuat să fie prezentă și în presa laică. Aici chiar dacă nu este întâmpinată mereu cu o deschidere similară, plaja celor care se adresează este mult mai largă.

Până la apariția presei, vocea Bisericii se auzea de pe amvon cu destul de multă putere și nu avea nevoie să coboare în piața publică. Secularizarea aduce cu sine și o formă de izolare a Bisericii. Pentru a ieși din această izolare, Biserica trebuie să pășească în piața publică, iar aceasta înseamnă, inclusiv piața ideilor nu mereu acurate și nici mereu foarte înalte a mass-mediei. Aici însă este nevoie de mult discernământ, însă regula pe care o putem constata de-a lungul întregii istorii, rămâne valabilă: Biserica trebuie să fie prezentă oriunde se găsesc oameni însetați de adevăr și de mântuire.

14.2.3. Misiunea Bisericii în era Internetului. Rețelele de socializare

Mutația majoră în privința comunicării publice din ultimele decenii a fost determinată de apariția *Internetului*, mediul cu cea mai rapidă dinamică din ultimele decenii. În acest mediu a pășit, la început mai timid, și Biserica. La început prin construirea unor pagini web statice, variantele electronice ale revistelor și instituțiilor de presa bisericești. Cu timpul însă a devenit limpede necesitatea prezenței bisericești în acest spațiu, pornind de la simplul motiv că acolo au ajuns să se găsească cei mai mulți dintre creștinii activi sau mai puțin, care se constituie într-un adevărat continent digital.

În momentul de față putem distinge în primul rând între o serie de pagini oficiale ale Bisericii și pagini mai puțin oficiale, dar care continuă să reprezinte Biserica, iar pe de altă parte, inițiative private ale credincioșilor interesați de viața bisericească și creștinism. *Internetul* a dat o libertate de exprimare fără precedent, mai ales după apariția web 2.0, ceea ce face foarte dificilă identificarea criteriilor de obiectivitate. Tocmai de aceea, Biserica trebuie să caute educarea utilizatorilor de *Internet*, fie ei preoți creatori de conținut sau credincioși în căutarea informației. Faptul acesta a devenit tot mai evident, motiv pentru care încă din anul 2011,

Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Americane a fost primul care a emis o serie de recomandări pentru clerici, privind utilizarea rețelelor de socializare. Acesta a fost un semnal prin care s-a arătat atât importanța acestui fenomen, cât și necesitatea implicării raționale și duhovnicești într-un mediu lipsit de o ierarhie clară a valorilor, dar care este un spațiu esențial pentru propovăduirea Evangheliei.

Biserica este în mod fundamental prezentă acolo unde sunt prezenți credincioșii ei și cei care caută vestea cea bună. De aceea presa bisericească și prezența în presa laică reprezintă mijloce importante de misiune și de propovăduire, care nu mai pot fi ignorate. Alături de aceste mijloace de misiune se regăsește tot mai important mediul virtual, în care Biserica încearcă să își facă auzită vocea cu deschidere și claritate.

BIBLIOGRAFIE

Surse:

****Legea Educaţiei Naţionale,* Legea 1/2011 (LEN), publicată în Monitorul Oficial al României, Partea I, Nr. 18 din 10. 01. 2011;

****Legea învăţământului,* Legea nr. 84/1995 (republicată în Monitorul Oficial al României, Nr. 606 din 10. 12. 1999;

http://www.edu.ro/index.php/articles/proiecte_acte_norm/c966/, accesat la 25 iulie 2012;

****Statutul pentru organizarea şi funcţionarea Bisericii Ortodoxe Române,* aprobat de Sfântul Sinod prin hot. nr. 4768/28 noiembrie 2007;

****The Ecumenical Movement, the Churches and the World Coucil of Churces. An Orthodox contribution to the reflection process on "The Common Understanding and Vision of the WCC". "The proceedings of the inter-Orthodox consultation on the "The Common Understanding and Vision of the WCC", Orthodox Centre of the Ecumenical Patriarchate,* Chambesy, Geneva, 19 to 24 June 1995, Edited by George Lemopoulos.

Volume, studii și articole:

BRIA, Ion, Pr., *Dicţionar de teologie ortodoxă,* Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, ediţia a II-a, Bucureşti, 1994;

DASCĂLU, Nicolae, *Parabola făcliei aprinse. Comunicarea religioasă în era informațională*, Basilica, București, 2012;

ŞELARU, Sorin, Pr., VÂLCU, George, *Studiul Religiei în şcolile publice din statele membre ale Uniunii Europene*, în: *Studii Teologice*, 2012, nr. 1.

SILADI, Paul, „Fundamentarea teoretică și idealurile presei lutherane conform *Publizistische Gesamtplan der Evangelischen Kirche in Deutschland* (1979)", în *Studii Teologice,* nr. 1/2011

SILADI, Paul, „Misiunea creștină prin mass-media", în *Tabor*, nr 10, anul XII, octombrie 2017.

MOȘOIU, Nicolae, Pr., *Educaţie Teologică Ecumenic*ă, în: *Revista Teologică*, 2007, nr. 1; http://www.revistateologica.ro/articol.php?r=45&a=3799, accesat la 5 martie 2013.

Capitolul IV: Evanghelie şi cultură. Biserica în societate

1. Problema inculturaţiei (Pr. prof. dr. Valer Bel)

Urmând poruncii Mântuitorului, Biserica are misiunea de a predica Evanghelia lui Hristos la toate neamurile, fiecăruia după limba şi cultura lui, cu scopul de a înălţa omul, în Hristos şi Biserică, la asemănarea cu Dumnezeu, ca să se împărtăşească de comuniunea de viaţă şi iubire a Sfintei Treimi. Misiunea creştină este aşadar un eveniment evanghelic care presupune comunicarea Vestei celei Bune a mântuirii în Hristos către o comunitate umană, folosind pentru aceasta elemente şi valori culturale. Evanghelia nu poate fi predicată decât folosindu-se un anumit limbaj, concepte şi imagini omeneşti care aparţin unei anumite culturi. Desigur, aceste concepte şi imagini nu sunt adevărul însuşi al Evangheliei, ci mijloace lingvistice şi de gândire prin care este prezentat adevărul Evangheliei şi care ne conduc la comuniunea cu Dumnezeu. Pe Dumnezeu îl găsim dincolo de noţiunile şi imaginile prin care exprimăm adevărul despre El şi despre lucrarea Lui mântuitoare. Prin aceste noţiuni, concepte şi imagini, misiunea creştină îndreaptă omul spre întâlnirea personală şi comuniunea adevărată cu Dumnezeu, Care rămâne inefabil. Inefabilitatea lui Dumnezeu şi a lucrării Lui nu înseamnă însă agnosticism. Sfânta Scriptură şi Sfânta Tradiţie, cele două modalităţi de fixare şi transmitere ale Revelaţiei divine, exprimă în formele culturale ale timpului, transfigurate de duhul Evangheliei, adevărul despre Dumnezeu şi despre lucrarea Lui de mântuire şi de îndumnezeire a omului prin har.

1.1.Perspectivă istorică

Propovăduirea Evangheliei s-a confruntat de la început cu cultura semită, prin care s-a exprimat Evanghelia, şi apoi cu cultura greco-romană ce domina bazinul mediteranean. Răspândirea creştinismului s-a confruntat de la început, nu numai cu religiile păgâne ale timpului, ci şi cu culturile pe care acestea le-au creat şi promovat, şi prin intermediul cărora s-a transmis păgânismul. Acolo unde este propovăduită Evanghelia, are loc o confruntare între Evanghelie şi religia sau religiile locului, dar şi între Evanghelie şi culturile respective.

Evanghelia transmisă iniţial prin intermediul culturii semite s-a confruntat cu cultura greco-romană pe care Părinţii Bisericii o cunoşteau. Confruntarea dintre mesajul Evangheliei şi cultura greco-romană a luat forme diverse. Istoria comunicării Evangheliei cunoaşte atitudinea critică radicală a lui Tertulian care se întreba: „Întrucât se aseamănă Atena cu Ierusalimul, Academia cu Biserica, ori ereticii cu creştinii?”(*Contra ereticorum*). Această atitudine critică negativă provine din precauţia de a evita un sincretism între creştinism şi elenism, deoarece, ca orice operă omenească, filosofia şi cultura antică au avut pe lângă părţile lor luminoase şi înălţătoare, şi părţi idolatre, obscure şi hedoniste care incitau omul să se alipească mai mult de cele trecătoare decât de realităţile eterne. Pe de altă parte, în interpretarea apologeţilor, a şcolii din Alexandria şi îndeosebi a lui Origen, cultura şi filosofia greacă au o valoare pozitivă, întrucât marii filosofi ai antichităţii au cultivat simţul pentru valorile eterne, pentru bine, adevăr şi frumos, pregătind astfel terenul pentru răspândirea Evangheliei lui Hristos. Filosofia antică, în această interpretare, a făcut parte din planul lui Dumnezeu pentru *plinirea vremii* în vederea întrupării Fiului lui Dumnezeu. Dacă Vechiul Testament este considerat, după cuvântul sfântului Apostol Pavel, ca un pedagog spre Hristos în cadrul poporului

ales, tot astfel şi filosofia antică a îndeplinit în lumea păgână acelaşi rol de pedagog spre Hristos. Socrate, Heraclit şi Platon sunt citaţi pentru rolul lor de *pedagogi* în lumea păgână, de aceea chipurile lor sunt pictate pe pereţii exteriori ai bisericilor cum sunt cele din Moldova şi Bucovina. Dacă există până astăzi continente mai puţin receptive la valorile creştine, aceasta se datoreşte în bună măsură absenţei unor filosofi care să ridice mintea omului la valorile ideale.

Având în vedere relaţia dintre Evanghelie şi cultură, teologia patristică s-a declarat în favoarea unei metode selective, care i-a permis să ia din filosofie tot ceea ce era bun şi putea contribui la edificarea omului, şi să respingă tot ce putea dăuna spiritualităţii şi vieţii creştine. În acest sens, sfântul Vasile cel Mare recomandă tinerilor creştini lectura filosofilor greci, din care să culeagă cu discernământ înţelepciunea lor: „Tocmai pentru aceasta vin şi vă sfătuiesc. Că nu trebuie să daţi cu totul acestor bărbaţi cârma minţii voastre, oriunde v-ar duce, ci să primiţi de la ei atât cât vă este de folos şi să ştiţi ce trebuie să lăsaţi la o parte” (*Omilia a XXII-a către tineri*). Pentru a ilustra şi mai concret acest îndemn, el recurge la următoarea imagine plastică: „După cum celelalte fiinţe se bucură numai de mirosul sau de frumuseţea florilor, iar albinele pot lua din flori şi mierea, tot aşa şi aici, oamenii care nu caută în astfel de scrieri numai plăcutul şi frumosul pot să scoată din ele şi un oarecare folos pentru suflet. Trebuie, deci, şi voi să citiţi scrierile autorilor profani, aşa cum fac albinele; acelea nici nu se duc fără nici o alegere la toate florile peste care se aşează, ci iau cât le trebuie pentru lucrul lor, iar restul îl lasă cu plăcere. Noi, dacă suntem înţelepţi, să luăm din cărţi cât ni se potriveşte nouă şi cât se înrudeşte cu adevărul, iar restul să-l lăsăm. Şi după cum atunci când culegem flori de trandafir dăm la o parte spinii, tot aşa şi cu nişte scrieri ca acestea; să culegem atât cât este de folos şi să ne ferim de ce este vătămător. Aşadar chiar de la început se cuvine să cercetăm pe fiecare dintre învăţături şi să le adaptăm scopului urmărit, potrivit proverbului doric: «potrivind piatra după fir»”.

Există o *praeparatio evanghelica* în spiritul uman, pe care Biserica nu putea să o excludă. Acest lucru se poate observa mai ales în perioada marilor sinteze teologice patristice. În virtutea metodei selective amintite, teologia patristică a fost pentru preluarea şi convertirea valorilor culturale clasice. Dar ea n-a optat pentru un sistem filosofic, ci a luat din fiecare sistem elemente care au ajutat-o să pună în evidenţă adevărul de credinţă neschimbat al Bisericii lui Hristos. Pentru a pune în evidenţă, spre exemplu distincţia dintre chipul lui Dumnezeu din om şi asemănarea cu Dumnezeu la care este chemat să se înalţe prin har, credinţă şi fapte bune, teologia patristică a făcut apel la relaţia aristotelică dintre potenţă şi act. Chipul este asemănarea potenţială, iar asemănarea este chipul actualizat. Iar pentru a da expresie aspiraţiei înnăscute a omului către Dumnezeu, spre care năzuieşte, ajutat de harul divin, teologia patristică a făcut apel la erosul platonic pe care l-a încreştinat şi l-a transformat în element component al învăţăturii creştine despre desăvârşire. Dar a respins cu hotărâre atât concepţia excesiv de pesimistă a platonismului despre trup, care a determinat pe unii dintre teologii creştini să susţină că chipul lui Dumnezeu din om a fost distrus complet prin păcat, cât şi optimismul aristotelic cu privire la natura umană, care a făcut pe unii dintre teologii scolastici de mai târziu să susţină că omul îl poate cunoaşte pe Dumnezeu, prin propriile sale puteri, fără ajutorul harului divin, uitând că religiile păgâne, în care se regăseşte acest principiu, n-au putut depăşi pragul panteismului.

În confruntarea cu filosofia şi cultura greco-romană, teologia patristică a trebuit să expună învăţătura Bisericii, pentru a o face accesibilă în cadrul acestei culturi, bazându-se pe Revelaţia biblică dar folosindu-se şi de termeni luaţi din filosofia contemporană. Părinţii Bisericii folosesc în lucrările lor arta combaterii împrumutată de la filosofii greci şi apologetica iudaică. Ei preiau de asemenea noţiuni şi expresii din filosofia greacă pe care le folosesc în prezentarea învăţăturii creştine, după ce le-au dat un conţinut creştin. Dar de o valabilitate absolută pentru ei este convingerea că „ceea ce nu s-a făcut cunoscut fiilor oamenilor din alte generaţii, acum s-a descoperit" în Hristos. Pentru ei unicul adevăr este „acela despre care Domnul a spus: «Eu sunt adevărul»" (Clement Alexandrinul, *Stromate, V,13;I, 5)*. Ca urmare, învăţătura creştină este adevărul şi filosofia adevărată, pe când filosofia în sensul comun contribuie la căutarea adevărului. Aşa cum toate obiectele devin complet vizibile şi pot fi recunoscute atunci când răsare soarele, tot aşa se recunosc adevărurile dobândite de filosofie în relaţia lor cu adevărul creştin; ele sunt luate în considerare în măsura în care conduc spre cunoaşterea Adevărului unic.

În virtutea acestui principiu, marii Părinţi ai Bisericii au introdus o adevărată revoluţie în domeniul filosofiei antice greceşti. Desigur confruntarea a fost de durată şi n-a fost simplă. Astfel, folosind ideile filosofiei greceşti contemporane despre logos, luate îndeosebi de la Filon din Alexandria şi stoici, şi prelucrându-le în spiritul credinţei creştine, apologeţii identifică logosul din această filosofie cu Fiul lui Dumnezeu. Prin aceasta ei au adus o oarecare înţelegere a învăţăturii creştine despre Fiul lui Dumnezeu în cultura elenistă, întrucât ideea de logos era binecunoscută atât intelectualilor păgâni, cât şi multor creştini.

Logosul este izvorul binelui, adevărului şi al tuturor valorilor din lume. Toţi oamenii mari au stat sub influenţa lui. Dar această influenţă n-a fost de aşa natură ca ei să nu poată greşi, întrucât ei posedau adevărul numai parţial. La plinirea vremii, logosul s-a întrupat în Iisus Hristos. Iisus Hristos este însuşi Logosul lui Dumnezeu întrupat. De aceea El posedă adevărul deplin, şi prin El toţi creştinii în Hristos.

Apologeţii n-au abordat însă învăţătura creştină despre Sfânta Treime în ansamblul ei şi n-au clarificat relaţiile dintre Persoanele trinitare. Ei au abordat numai relaţia Logosului cu Dumnezeu şi cu lumea şi au cugetat naşterea Fiului în timp, Fiul fiind în cugetarea lor într-o anumită măsură inferior Tatălui şi neavând toate însuşirile fiinţei dumnezeieşti. Abia în lupta cu marile erezii ale vremii – cu arianismul, sabelianismul şi pnevmatomahii -, care erau influenţate de gândirea filosofică antică, marii Părinţi ai Bisericii din secolele al IV-lea şi al V-lea au formulat învăţătura despre Sfânta Treime. Pentru aceasta ei au prelucrat mărturiile trinitare revelaţionale şi au creat un limbaj bisericesc, folosindu-se de termeni din cultura elenistă ca *ουσια, φυσις, υποστασις* etc. Întemeindu-se pe Revelaţia biblică, ei au depăşit caracterul substanţial al gândirii eleniste, fie că este vorba de aristotelism, fie de platonism, pe care le cunoşteau ca nimeni alţii, şi au făurit pentru prima dată în istoria culturii umane conceptul de persoană, pe care l-au aşezat la temelia învăţăturii despre Sfânta Treime. Ei n-au adaptat teologia la filosofie, ci filosofia la teologie, fiindcă au transformat conceptul de substanţă impersonală din filosofia antică în concept de substanţă personală la nivelul teologiei trinitare. Din acest punct de vedere sfântul Vasile cel Mare spune: „Proprietăţile personale contemplate în fiinţă diferenţiază comunul prin peceţi şi forme ... Căci aceasta este natura proprietăţilor personale (Tată, Fiu, Duh), că identitatea fiinţei arată deosebirea, iar proprietăţile

însele opunându-se deseori între ele, nu rup unitatea fiinţei" (Sfântul Vasile cel Mare, *Adversus Eunomium,* lib. II, P.G.29, col.637). Cu alte cuvinte, proprietăţile personale ale Sfintei Treimi, adică proprietatea de Tată, Fiu şi Duh, nu mai sunt privite ca nişte forme şi peceţi ce vin după natura divină impersonală, ci ele sunt integrate în natura divină însăşi, sunt contemplate în natură, care devine astfel o natură cu caracter personal, o natură drept comuniune. Pentru sfântul Vasile cel Mare, *natura lui Dumnezeu este comuniunea*, comuniunea este o categorie ontologică (ontologie relaţională). S-a înlocuit astfel conceptul de *natura pura* prin conceptul de *natură-comuniune*.

Aşezând la baza comuniunii trinitare conceptul de persoană, pe care l-au dezvoltat în lumina Revelaţiei biblice, sfinţii Părinţi au precizat în mod creator că persoana nu este o mască exterioară, ci o formă care structurează natura divină din interior, conferindu-i atât unicitate cât şi libertate. Astfel, luptând pentru dumnezeirea Fiului şi a Duhului Sfânt şi precizând învăţătura despre Sfânta Treime prin intermediul conceptului de persoană, care conferă fiinţei divine nimbul unicităţii şi libertăţii, ei au delimitat creştinismul de elenismul panteist şi de gnosticismul care-l masca pe acela în termeni creştini. În acelaşi timp, ei au eliberat realitatea divină şi umană de determinismul gândirii substanţiale antice, care îşi găsea expresia în destinul implacabil ce domina tragedia antică, după cum se opune şi astăzi oricăror ideologii colectiviste, care fac abstracţie de libertatea persoanei umane şi caută să o scufunde în masa anonimă a naturii impersonale.

În teologia patristică Dumnezeu este cu totul transcendent lumii după fiinţa Sa structurată personal ca Tată, Fiu şi Duh Sfânt. Ca o creaţie a gândirii şi iubirii inefabile a lui Dumnezeu, lumea îşi are izvorul în lucrarea energiilor necreate prin care Dumnezeu este prezent şi lucrător în lume.

În momentul în care Părinţii Bisericii au integrat diversitatea personală a lui Dumnezeu în unitatea naturii divine, înţelegând Treimea ca taină a iubirii supreme dintre Persoanele divine, Sfânta Treime nu mai rămâne închisă în transcendent, ci coboară dinamic în întâmpinarea omului credincios pentru a-l înălţa la asemănarea cu Dumnezeu. De la Tatăl prin Fiul în Duhul Sfânt, Dumnezeu coboară la om, pentru ca omul, şi împreună cu el întreaga creaţie, să devină în Duhul Sfânt prin Fiul la Tatăl, părtaş comuniunii mai presus de fire a Sfintei Treimi.

În lupta pentru definirea chipului evanghelic al persoanei lui Iisus Hristos la nivelul filosofiei şi culturii contemporane, teologia patristică a reuşit să depăşească şi dualismul gândirii eleniste dintre lumea sensibilă şi lumea inteligibilă, adică dintre spirit şi materie la nivelul universului creat. Din cauza acestui dualism au apărut în Biserica primelor secole a istoriei creştine numeroase erezii care au semănat confuzie în mintea credincioşilor cu privire la persoana Mântuitorului Hristos. Astfel, erezia cunoscută sub numele de nestorianism, introducea o separaţie dualistă atât de profundă între dumnezeirea şi omenitatea lui Iisus Hristos, încât susţinea că în Iisus Hristos n-ar exista o singură persoană, ci două persoane, de unde şi numele de dioprosopism. Această erezie intra în conflict direct cu credinţa Bisericii că Iisus Hristos este Fiul lui Dumnezeu întrupat şi ca atare natura divină şi cea umană sunt unite în persoana unică a Fiului lui Dumnezeu, în chip neîmpărţit şi nedespărţit, neamestecat şi neschimbat.

Teologia patristică a depăşit acest dualism, introducând şi aici o adevărată revoluţie în sistemul gândirii antice. Pornind de la prologul Evangheliei după Ioan în care se spune că toate

lucrurile au fost create prin Logos, adică prin Fiul cel veşnic al lui Dumnezeu, teologia patristică susţine că întreaga creaţie are o raţionalitate internă, dată în energiile necreate ale lui Dumnezeu, ce păstrează unitatea întregului univers în Logosul divin. Sfântul Atanasie cel Mare prezintă această raţionalitate internă a creaţiei ca *ordinea armonioasă a universului* ce constituie punctul de începciere între transcendenţa divină şi imanenţa creaţiei. De aceea, spiritul ca raţionalitate a universului, nu se află în afara materiei, ci în interiorul ei. Pe această cale teologia patristică a depăşit dualismul filosofiei antice dintre cele două lumi şi a valorificat la maximum lucrarea mântuitoare a lui Iisus Hristos, fiindcă prin actele Sale mântuitoare, prin întrupare, jertfă, înviere şi înălţarea la cer, a transfigurat şi îndumnezeit în Sine omul şi cosmosul.

Aşadar, acuza formulată de teologul protestant Adolf Harnack, după care, creştinismul bizantin n-ar fi altceva decât o elenizare a mesajului biblic, devine superfluă în lumina studiilor patristice recente. Istoria protestantă clasică a dogmelor obişnuia să aprecieze extrem de negativ aportul teologic al apologeticii creştine din primele secole. După aceasta, preluarea principială şi conştientă a ideilor şi conceptelor filosofice în teologia creştină reprezintă, conform celebrei afirmaţii a lui A. Harnack, începutul elenizării creştinismului. În situaţia grea a persecuţiilor, apologeţii ar fi întreprins o adaptare a creştinismului la spiritul elenist care a falsificat esenţa creştinismului. După A.Harnack, apologeţii au păstrat formal tradiţia apostolică, însă de fapt au făcut din creştinism o religie deistă pentru toată lumea. Dogmele lor despre Dumnezeu nu ar fi formulate din perspectiva comunităţii creştine, ci pe baza contemplării lumii şi a comportamentului moral al omului, care la rândul său nu este decât o reflectare a cosmologiei antice.

Wolfhart Pannenberg, teolog luteran din a doua jumătate a secolului XX, a apreciat corect că la baza acestei judecăţi istorice negative se află poziţia dogmatică a lui A. Rischl (1822-1889). Într-o vreme când filosofia şi teologia apuseană păleau în faţa criticii pozitivismului ştiinţelor naturale, A. Rischl s-a străduit să păstreze o sferă proprie experienţei religioase. În acest sens, după părerea sa, teologia, care era expusă criticii pozitivismului mai ales prin elementele metafizice ale tradiţiei sale, trebuia să elimine şi ea aceste elemente, şi aceasta în numele experienţei religioase autentice care nu trebuie să se confunde cu cunoaşterea lumii. Şi poziţia lui Karl Barth, marele teolog reformat de la mijlocul secolului XX, faţă de orice apologetică programată precum şi lupta sa împotriva a tot ceea ce el numeşte teologie naturală este din multe puncte de vedere o continuare şi o radicalizare a poziţiei lui A. Rischl.

W. Pannenberg arată însă că ne putem baza serios pe teologia creştină primară, fără a renunţa la o apreciere critică a patristicii şi a istoriei bisericeşti cu condiţia ca această apreciere să nu fie stabilită de la început. După cum arată Pannenberg, legătura dintre concepţia biblică şi conceptul filosofic despre Dumnezeu a rezultat pentru teologia creştină nu numai dintr-o situaţie exterioară, adică din faptul că filosofia era o putere spirituală în perioada elenistă cu care teologia s-a aliat din punct de vedere tactic. Această concepţie, răspândită în istoria protestantă a dogmelor, explică demersul teologic mult prea exteriorist şi subapreciază seriozitatea situaţiei. Confruntarea cu problemele filosofice a fost provocată de întâlnirea creştinismului cu lumea spirituală elenistă, însă ea a fost întemeiată şi în interior, în mărturia biblică despre Dumnezeu care este Dumnezeul universal al lui Israel şi al tuturor popoarelor. Cum putea fi făcută valabilă însă această pretenţie de universalitate altfel decât prin faptul că credinţa creştină a intrat în dialog cu filosofia şi a încercat să răspundă la întrebările acesteia? De aceea, de apologeţi ne

leagă şi un anumit mod de a întreba. Iar o elenizare în sensul unei înstrăinări nu are loc deja acolo unde teologia creştină s-a confruntat cu teologia filosofică, ci abia acolo unde a capitulat în această luptă întrucât şi-a pierdut puterea ei de asumare critică.

Aşadar, confruntarea creştinismului cu cultura şi filosofia elenistă a avut un scop misionar apologetic, acela de a arăta că sensul existenţei create şi mântuirea se dobândesc numai în comuniunea cu Dumnezeu, Cel ce S-a revelat în Iisus Hristos, în puterea Duhului Sfânt. Metafizica elenistă a fost subordonată istoriei revelaţiei aşa cum se vede mai ales în elaborarea teologiei trinitare şi în teologia întrupării. După W.Pannenberg, în asimilarea conceptului filosofic despre Dumnezeu de către teologia creştină a Bisericii primare au rămas însă resturi metafizice apreciabile care au influenţat negativ gândirea teologică creştină, mai ales cea apuseană. De aici ar fi greşit însă să se tragă concluzia falsă şi să se pretindă eliminarea elementelor metafizice din concepţia creştină despre Dumnezeu din teologia Bisericii primare. Prin aceasta s-ar abandona însăşi pretenţia de universalitate a creştinismului. Însă o prelucrare a acestor resturi care n-au fost asimilate adecvat de teologia creştină rămâne o sarcină permanentă a teologiei. Dar această sarcină nu poate fi îndeplinită decât numai în concordanţă şi în continuitatea teologiei Bisericii primare, în special, în continuitate cu învăţătura ei despre Dumnezeu. Însă numai în măsura în care această sarcină este asumată în mod radical sub toate aspectele ei şi dusă până la capăt, mai temeinic decât s-a putut realiza aceasta atunci, se poate realiza continuitatea teologiei.

Pe de altă parte, pr. prof. Dumitru Popescu a subliniat într-o serie de studii faptul că, în elaborarea teologiei trinitare, Părinţii Bisericii au reuşit să depăşească caracterul panteist şi substanţialist al gândirii eleniste. Însă pornind de la aceeaşi Revelaţie divină şi de la aceleaşi concepte făurite de Părinţii Bisericii, o însemnată parte a teologiei creştine a elaborat, sub influenţe filosofice şi culturale pe care nu le-au putut depăşi, o doctrină trinitară sensibil deosebită de cea a Părinţilor răsăriteni, cu consecinţe incalculabile pentru unitatea Bisericii, pentru viaţa şi spiritualitatea creştină, pentru societate şi pentru idealurile ei. În loc să progreseze spre o doctrină trinitară care să devină din ce în ce mai credincioasă datului revelat, o bună parte a teologiei creştine s-a lăsat influenţată de gândirea substanţialistă a lumii precreştine, transformând doctrina trinitară într-o teorie abstractă în care natura sau substanţa divină dobândeşte o prioritate logică faţă de persoanele Sfintei Treimi. Formula scolastică *una substantia, tres personae* pune bine în relief prioritatea care se dă substanţei faţă de persoane. În felul acesta, conceptul natural filosofic de *natura pura,* care nu are nimic comun cu Sfânta Scriptură, a pătruns în domeniul teologiei trinitare, introducând diviziuni acolo unde totul trebuie să rămână mai presus de orice diviziune.

Separaţia dintre natură şi persoană şi accentul pus pe substanţa divină impersonală, în detrimentul caracterului personal al Sfintei Treimi, au dus la transformarea tainei comuniunii personale supreme a lui Dumnezeu în obiect de speculaţie teologică, închisă într-o transcendenţă inaccesibilă şi lipsită de semnificaţie pentru viaţa creştină. Consecinţele acestei teologii trinitare se pot descoperi în istoria creştinismului la mai toate nivelurile vieţii creştine şi sociale. Ea a avut consecinţe dezastruoase pentru unitatea creştină, care a fost frântă şi supusă unor tendinţe care se confruntă până azi. Pe de o parte este vorba de o unitate universală care se plasează deasupra diversităţii locale şi caută să domine prin mijloace juridice inspirate din dreptul natural; de altă parte se exagerează diversitatea locală, care este plasată deasupra unităţii

universale, în numele libertăţii creştine. În primul caz avem de-a face cu o concepţie a unităţii de tip dictatorial, de altă parte suntem confruntaţi cu o concepţie sectară a unităţii Bisericii.

Aceste tendinţe opuse între ele s-au manifestat şi în ceea ce priveşte procesul inculturării Evangheliei. Şi aici s-au înregistrat fie tendinţe de imperialism cultural, de respingere a culturii sau de exagerare a ei, îngustându-se sau diluându-se adevărul Evangheliei.

În Biserica primară culturile cu care s-a confruntat creştinismul au devenit punct de plecare şi forme de exprimare a credinţei creştine. Adresanţii Evangheliei erau oameni concreţi marcaţi de concepţii religioase şi etice precise şi adorau pe Dumnezeu în felul lor, aşteptând de la ordinea vieţii şi a serviciilor religioase sensul şi împlinirea vieţii. În asemenea comunităţi concrete trebuia să se articuleze mesajul evanghelic, într-o formă accesibilă. În această situaţie, comunităţile creştine au preluat elemente ale tradiţiilor culturale şi religioase pe care le-au reinterpretat, altora le-au dat un conţinut nou, iar altele au fost respinse ca unele ce contraziceau credinţa creştină. Dar mai presus de toate au creat, în puterea Duhului evanghelic, forme culturale noi de exprimare a credinţei şi spiritualităţii creştine. În acest proces de asimilare, transformare, respingere şi creaţie, concomitent cu stabilirea şi transmiterea structurilor sacramentale ale Bisericii, a luat naştere o obiectivare a credinţei creştine. Un asemenea proces s-a realizat la început în confruntarea cu iudaismul, apoi cu elenismul, în Imperiul Roman şi în spaţiul galic şi germanic. Inculturarea nu s-a restrâns numai la cultura greco-romană, căci în perioada patristică, şi mai târziu în cea bizantină, acest proces s-a produs şi în confruntarea cu alte culturi. Încreştinarea Etiopiei, Siriei, Armeniei, Georgiei şi apoi, misiunea la popoarele slave au dovedit că creştinismul nu se transmite doar prin intermediul unei singure culturi. Procesul inculturaţiei nu s-a desfăşurat fără conflicte însă totuşi organic.

Inculturarea nu a fost o acţiune întâmplătoare, ci un act misionar în care s-au respectat anumite criterii. În acţiunea de evanghelizare, criteriul teologic are un rol decisiv, ajutând să se facă o distincţie clară între Evanghelie şi cultură. Evanghelia se întemeiează pe Revelaţia divină împlinită şi desăvârşită în Iisus Hristos şi nu poate fi confundată cu nici o cultură. Această neidentificare a Evangheliei cu o anumită cultură, pe de o parte şi confirmarea diversităţii culturale prin care se exprimă Evanghelia, pe de altă parte, a asigurat Bisericii un succes misionar incontestabil şi de durată.

Biserica Ortodoxă a rămas credincioasă viziunii apostolice sobornicești a Bisericii, care îmbină caracterul universal şi veşnic al Evangheliei cu varietatea neamurilor, dincolo de tendinţele unui universalism superficial de nuanţă imperialistă care nu vrea să ştie de această varietate. Deoarece, aşa cum se menţionează în Apocalipsă, „neamurile” cu darurile lor se vor înfăţişa la judecata din urmă şi apoi „vor umbla în lumina Domnului în Ierusalimul cel ceresc” (*Apocalipsa 21, 23-24*).

Echilibrul între Evanghelie şi cultură se exprimă în tradiţia Bisericii Ortodoxe în faptul că ea a accentuat totdeauna unitatea de credinţă, unitatea sacramentală, canonică şi liturgică şi a confirmat diversitatea harismatică, misionară şi pastorală, proprie fiecărei Biserici locale, care se organizează şi se conduce autonom, rămânând în comuniunea Bisericii universale. Biserica locală este manifestarea concretă a Bisericii universale în diferite medii culturale, etnice şi sociale, care crează valori specifice la poporul la care a fost trimisă pentru a vesti Evanghelia lui Hristos, după limba şi cultura lui, cu scopul de a înălţa omul la asemănarea cu Dumnezeu spre a se împărtăşi de viaţa Sfintei Treimi.

Creştinismul ortodox a înţeles de la început rolul culturii, al împrejurărilor istorice şi al specificului etnic în care s-a prezentat credinţa într-un anumit context şi a promovat limba şi cultura ca mijloace de transmitere şi interpretare a adevărului de credinţă. Din acest motiv Biserica Ortodoxă n-a sacralizat o anumită limbă, n-a dogmatizat o anumită cultură sau filosofie pentru propovăduirea şi exprimarea Evangheliei. Ea a sprijinit diversitatea limbilor, a culturii şi a elementului etnic contextual, bazându-se pe evenimentul Rusaliilor, al propovăduirii Evangheliei în limbile popoarelor. Practic, ea a încurajat de la început traducerea Sfintei Scripturi în diferite limbi: latină, siriană, coptă, armeană, georgiană, etiopiană, gotică, alături de săvârşirea cultului divin în limbile vorbite ale popoarelor respective. Mai târziu, fidelă aceluiaşi principiu, a propovăduit Evanghelia şi a încreştinat pe slavi prin intermediul limbii şi culturii slavone, prin traducerea cărţilor de cult, a Sfintei Scripturi şi a săvârşirii serviciului divin în limba slavonă. Pe de altă parte, ea a condamnat prin sinodul de la Constantinopol din 1872 filetismul, adică autocefalismul provocat de rivalităţi etnice care, exagerând specificul local, scindează unitatea comuniunii Bisericii universale.

Papa Ioan Paul al II-lea a apreciat mult modul în care Biserica răsăriteană a reuşit să rezolve problema inculturării Evangheliei arătând că ,,de la începuturile sale, Orientul creştin a îmbrăcat forme interioare diferite, care s-au arătat capabile să adopte trăsăturile specifice ale fiecărei culturi şi să manifeste respect deosebit pentru fiecare comunitate particulară. Nu putem decât să mulţumim lui Dumnezeu, cu profundă emoţie, pentru minunata varietate care i-a permis să alcătuiască, cu modele diferite, un mozaic atât de bogat şi compozit." De aceea, el subliniază faptul că ,,într-o epocă în care dreptul fiecărui popor de a se exprima potrivit patrimoniului său cultural naţional este recunoscut mereu mai fundamental, experienţa fiecărei Biserici Orientale se înfăţişează ca o reuşită de inculturare vrednică de interes. Învăţăm din acest model că dacă dorim să evităm reapariţia particularismelor şi naţionalismelor exacerbate, trebuie să înţelegem că vestirea Evangheliei trebuie să fie în acelaşi timp înrădăcinată în specificitatea culturilor şi deschisă convergenţei într-o universalitate care este un schimb spre îmbogăţirea comună", (*Orientale lumen,* Paris 1995, p.10).

Sub influenţe filosofice platonice sau aristotelice, Biserica apuseană a creat o cultură de tip scolastic şi raţionalist care a intrat în conflict cu cultura indigenă a diferitelor popoare destabilizându-le în mod îngrijorător. Datorită evoluţiei Bisericii apusene ca putere ecclesiastică şi a favorizării ei de către marile descoperiri geografice, misiunea a devenit uşor o *expediţie misionară*, în slujba căreia s-au organizat ordine religioase, congregaţii şi societăţi misionare, seminarii şi instituţii misionare, comisii pentru necreştini şi dizidenţi, enciclici şi predici de evanghelizare. Misiunea presupunea nu numai un teritoriu de încreştinat, ci şi transmiterea unei culturi străine, care era impusă indigenilor odată cu propovăduirea Evangheliei. Spaţiul încreştinat era încorporat în organizarea canonică bisericească monolită. Astfel, Biserica locală era supusă unei duble presiuni: monopolul jurisdicţional al Bisericii care trimitea misionari şi colonizarea culturală. Din acest punct de vedere, Biserica apuseană stă sub acuzaţia că a promovat o întreagă ideologie culturală şi sociologică în jurul ideii de misiune, care a fost însoţită adesea de colonizare, de latinizare, de imperialism cultural şi economic.

Instrucţia Congregaţiei de propagarea credinţei din 1659, adresată vicarilor apostolici, ilustrează prin caracterul ei de excepţie, faptul acesta atunci când spune: ,,Ce este mai absurd decât a duce Franţa, Spania, Italia sau oricare altă ţară a Europei în China? Nu aceasta, ci

credinţa trebuie să o duceţi", (*Ad exteros*). Creşterea tot mai mult a naţionalismului pe teren misionar şi îmbinarea misiunii cu colonialismul au fost numite de către papa Benedict al XV-lea ca „o ciumă oribilă care paralizează în vestitorii Evangheliei orice putere de iubire a sufletelor şi subminează prestigiul lor în faţa poporului", (*Maximum Illud*). Conciliul al II-lea de la Vatican a încercat o reconsiderare a problemei inculturării Evangheliei, asemănând cuvântul lui Dumnezeu cu sămânţa care creşte din pământul bun umezit de roua cerească, îşi trage seva din el, o transformă şi şi-o asimilează pentru a aduce rod îmbelşugat, (*Ad gentes, 22*).

Bisericile evanghelice au experimentat sub impresia căderii totale a omului - şi în timpul mai nou sub presiunea teologiei barthiene - conflictul integrării Evangheliei şi culturii mai accentuat. Din perspectivă practică s-au ocupat cu această problematică Gustav Warneck, Bruno Guttmann, Christian Keysser şi alţii. *Declaraţia ecumenică despre Misiune şi Evanghelizare* a Consiliului Ecumenic al Bisericilor din 1982, nu adoptă o poziţie în această privinţă însă oferă ca temei al inculturării întruparea Fiului lui Dumnezeu atunci când spune „Deşertarea de sine a unui rob, care a trăit printre oameni, a împărtăşit durerile şi speranţele lor, şi-a dat viaţa pe cruce pentru toţi oamenii - aceasta a fost calea lui Hristos, pe care El a propovăduit Vestea cea bună; aceasta este calea, pe care noi ca ucenici ai Săi trebuie să o urmăm", (nr. 28 şi 26).

Lupta pentru teorie în ceea ce priveşte inculturarea Evangheliei merge mai departe.

1.2. Modele de inculturare în teologia apuseană

Inculturarea Evangheliei în spaţiul european s-a produs într-un mediu mai mult sau mai puţin omogen şi a avut ca urmare faptul că întâlnirea cu alte culturi a devenit mai grea sau chiar problematică. Confruntarea creştinismului cu alte religii şi culturi constituie în sine o problemă, însă această confruntare a fost mult îngreunată de atitudinea Bisericii apusene în mileniul al II-lea.

Desprinderea greoaie a Bisericii de cultura apuseană dominantă este desemnată în teologia occidentală cu termeni ca acomodare, adaptare, iar mai recent, indigenizare, contextualizare, incarnare sau inculturare. Termenii diferiţi exprimă accente diferite, însă vizează aceeaşi problematică, adică integrarea credinţei creştine în diferite culturi. Căci, cu condiţia ca mesajul Evangheliei, conţinutul şi duhul ei să rămână integru în unitatea credinţei, unitatea sacramentală, liturgică şi canonică, fiecare cultură trebuie să aibă dreptul să exprime credinţa în forme adecvate ei.

Tema acomodării a fost abordată în teologia apuseană abia în secolul XX. După J.Thauren, acomodarea cuprinde „toate străduinţele care vizează venirea întru întâmpinarea spiritului poporului, a condiţiilor de viaţă şi a dezvoltării culturii de până acum, în cadrul anumitor limite şi adaptarea la acestea". H.W. Schomerus, care a vorbit de o „acomodare religioasă" a fost contestat vehement pentru pericolul sincretinismului. G.Rosenkranz a folosit termenul de „începciere" (Anknüpfung) indicând trei faze ale acesteia: transpunerea în situaţia altuia, selectarea şi valorificarea valorilor şi îmbrăţişarea şi conducerea lui într-o a treia dimensiune, care se află deasupra celor două. Th. Ohm stabileşte trei trepte în procesul inculturării: acomodarea (adaptarea la oameni şi popoare), asimilarea (preluarea unor elemente de la acestea) şi transformarea (schimbarea, transformarea, transfigurarea şi „botezarea" acestora). Un pas decisiv al Romei care a temperat controversa în legătură cu „contextualizarea"

creştinismului a fost revocarea practică a decretelor despre rituri (*Ex illa*, din 19.03.1715 şi *Ex quo singulari*, din 5.07.1742). Papa Pius al XII-lea a subliniat axioma, exprimată adesea de congregaţia pentru propagarea credinţei după care, Biserica de la originea ei până în zilele noastre a ţinut cu tărie regula de cea mai înaltă înţelepciune că primirea Evangheliei nu distruge şi nu înlătură nimic din ceea ce deţin diferitele popoare în ceea ce priveşte înclinaţia şi dotarea lor spre bine, nobil şi frumos (*Evangelii praecones*).

A. Roest Crollius descrie inculturarea ca „integrare a experienţei creştine a unei Biserici locale în cultura poporului respectiv, şi anume în aşa fel, încât această experienţă nu numai că se exprimă în elemente ale culturii proprii, ci devine o putere care însufleţeşte această cultură, îi dă direcţia şi o înnoieşte şi în felul acesta creează o unitate şi comuniune nouă, nu numai în cadrul culturii respective, ci constituie şi o îmbogăţire a Bisericii universale". Noţiunea de *inculturare* pleacă de la conceptul etnologic *in-culturare* şi a intrat în misiologie prin P. Charles şi J. Masson. Prin cea de-a 32-a adunare generală a iezuiţilor din 1974 a intrat în documentul papal *Catechesi tradende*, şi de atunci termenul de inculturare este termenul folosit cel mai adesea de teologia misionară catolică pentru a descrie procesul în cauză. Ceea ce se exprimă prin conceptul de inculturare nu este străin nici pentru teologia misionară protestantă. Termenul însuşi întâmpină însă suspiciune, fiindcă teologia protestantă a accentuat mai mult faptul că tot ceea ce este creat, deci şi cultura este o realitate distrusă prin păcat.

Pentru a se explica şi promova procesul inculturării Evangheliei s-au formulat în teologia catolică, mai ales în spaţiul american, mai multe modele. St. Bevans a enumerat cinci modele: modelul antropologic, modelul traducerii, modelul practic, modelul sintetic şi cel semiotic.

Modelul antropologic pleacă de la premiza fundamentală că omul şi cultura sunt bune şi propune articularea credinţei creştine în condiţiile culturale ale fiecărui popor. După cum spune U Khin Maung Din, susţinător al acestui model, „concepţia burmenică şi budistă despre om, natură şi ultima realitate trebuie să devină o componentă vitală a chipului întreg al Evangheliei". Modelul traducerii nu propune o traducere cuvânt de cuvânt şi de aceea ia în serios diferitele culturi. Punctul de plecare al acestui model este însă mesajul supranatural al Evangheliei care merge la culturi şi le „botează". Modelul practic, numit şi modelul eliberării, înţelege revelaţia lui Dumnezeu ca o acţiune continuă a Lui în istorie. De aceea, acest model propune analiza realităţii, adesea foarte complexă, ca prin ea să se ajungă la activitate creştină, ortopraxie în loc de ortodoxie. Modelul sintetic pleacă de la premiza că nici o cultură nu este ceva absolut unic, ci s-a dezvoltat prin întâlnirea cu alte culturi şi este în continuă dezvoltare. Deoarece Dumnezeu este prezent în toate culturile, creştinismul trebuie să fie deschis pentru toate, să intre în dialog cu ele, să înveţe de la ele şi să se lase format de ele. La rândul lor, diferitele culturi se îmbogăţesc prin întâlnirea cu cultura creştină apuseană. Modelul semiotic încearcă să-L descopere pe Hristos în valorile, modelele de comportare, în diferite situaţii şi evenimente ale popoarelor şi să formuleze „teologii locale" mai ales din „simbolurile cheie" ale acestora. Aici Scriptura şi Tradiţia sunt mai mult un test de verificare decât căi de fixare şi transmitere a Revelaţiei divine supranaturale şi izvor al cunoaşterii.

După cum arată Robert Schreiter, aceste modele teoretice de inculturare formulate în teologie se reduc în fond la două poziţii fundamentale în ceea ce priveşte procesul de inculturaţie.

Prima poziţie se regăseşte în documentele oficiale ale Bisericii Romano-Catolice începând cu Constituţia pastorală a Conciliului Vatican II, *Gaudium et spes*, în scrierile papei Paul al VI-lea şi apoi mai ales în cele ale papei Ioan Paul al II-lea. Această poziţie accentuează rolul credinţei creştine în întâlnirea cu cultura. Învăţătura creştină pătrunde în cultură, o cercetează temeinic, confirmă ceea ce este bun şi adevărat în ea şi ridică acest bine şi adevăr pe o treaptă superioară. În acelaşi timp, ea pune în cauză ceea ce este rău şi păcătos în cultură şi o purifică. Această poziţie accentuează de asemenea faptul că deşi învăţătura creştină poate fi inculturată cu adevărat în fiecare situaţie umană, ea rămâne în acelaşi timp mai presus de orice cultură. Ea nu poate fi cuprinsă sau definită de o singură cultură umană. Înseşi culturile, în care Evanghelia este cunoscută deja de mult şi în care este practicată credinţa creştină (aşa cum este cazul culturilor europene), nu pot avea pretenţia de proprietate asupra învăţăturii creştine. Această poziţie confirmă potenţialul bun aflat în cultură şi insistă asupra dreptului la cultură, mai ales cuvântările papei Ioan Paul al II-lea. Ea accentuează însă mereu şi insistent puterea suverană a credinţei creştine de a se mişca liber şi autonom în acţiunea ei de transformare a culturii în cadrul procesului de inculturaţie. Această poziţie se întemeiază pe o teologie a Revelaţiei care incopciază adânc cuvântul lui Dumnezeu cu creaţia, şi totuşi înţelege Revelaţia ca fiind mai presus de creaţie.

A doua poziţie preferă să accentueze ca punct de plecare dinamica culturii. Ea nu contestă caracterul de transcendere a învăţăturii creştine sau puterea credinţei de a critica şi transforma cultura. Ea împărtăşeşte în această privinţă convingerile teologice ale primei concepţii. Însă cea de-a doua concepţie îşi pune întrebarea dacă procesul de inculturaţie dorit poate avea loc cu adevărat într-o situaţie în care învăţătura creştină acţionează împotriva culturii. Ea accentuează faptul că Evanghelia nu întâlneşte cultura niciodată într-o formă neinculturată, ci totdeauna integrată în cultura celor care evanghelizează. Această formă a credinţei, inculturată deja, va accentua foarte mult unele aspecte ale mesajului evanghelic şi pe altele mai puţin. Concepţia că învăţătura creştină acţionează într-un mod autonom asupra culturii se întemeiază pe neînţelegerea dinamicii comunicării interculturale. Ea pleacă de la presupunerea că un mesaj împărtăşit de adepţii unei culturi va fi primit şi înţeles de aderenţii altei culturi exact aşa cum l-au înţeles cei care-l transmit. Însă pentru aceasta nu există nici o garanţie, deoarece lumea culturală a transmiţătorului se deosebeşte totdeauna de cea a primitorului. De aceea, metodele de evanghelizare cele mai temeinice rămân totdeauna în urma aşteptărilor. Pe lângă aceasta, orice comunicare, deci şi inculturaţia, va fi cu lipsuri şi nedesăvârşită în măsura în care misionarul nu este conştient cât de mult învăţătura creştină este înrădăcinată în cultura sa. În consecinţă, pentru ca inculturaţia să se producă în mod real, trebuie să se plece de la cultura ce urmează a fi evanghelizată, avându-se în vedere raportul dialectic dintre învăţătura creştină şi cultură. În procesul inculturaţiei, prezentarea învăţăturii creştine va fi eliberată treptat de integrarea culturală anterioară, permiţându-i-se luarea unor forme noi care se acordă cu fondul cultural nou.

Prima concepţie despre inculturaţie obiectează însă pe bună dreptate celei de-a doua o prea mare identificare cu cultura ce urmează a fi evanghelizată. Această identificare prea mare expune credinţa creştină unui sincretism care slăbeşte sau chiar transformă învăţătura creştină care, în felul acesta, îşi pierde puterea de judecare şi transformare a culturii, ajungându-se la un sincretism religios periculos. Exemple de o identificare prea mare, care au sfârşit printr-o

prezentare falsă a mesajului creştin, sunt uşor de dat. Poate exemplul cel mai cunoscut este cel al creştinilor germani din Germania nazistă a anilor '30.

Astfel, dacă prima concepţie nu poate oferi garanţia unei inculturaţii reale, tinzând spre imperialism cultural şi occidentalizare, a doua concepţie, care cere o identificare mai mare cu culturile diferitelor popoare, nu poate oferi criterii care să garanteze integritatea credinţei creştine în faţa falsificării ei prin diferitele culturi.

După R.Schreiter, puntea de legătură între cele două concepţii se poate găsi în răspunsul la întrebarea cum înţelegem credinţa şi cultura. Căci înţelegerea credinţei influenţează ceea ce urmează să fie inculturat, iar de felul cum înţelegem cultura depinde înţelegerea contextului în care urmează să se facă inculturaţia. Poate marele pericol constă în a începe cu o înţelegere obiectivală a credinţei după care, credinţa este o sumă de învăţături abstracte ce trebuie transmise mai departe. Or, gândirea conceptuală însăşi este o practică legată de cultură. Şi dacă aceasta poate servi la clarificarea unor probleme într-o anumită cultură, ea creează dificultăţi atunci când se depăşesc graniţele culturale, chiar şi atunci când este vorba de culturi din aceeaşi perioadă istorică. Marile controverse hristologice din istoria timpurie a Bisericii sunt cea mai bună dovadă în acest sens. Dacă ne amintim de controversele hristologice în care adesea este vorba de certuri în legătură cu sensul unor concepte determinate cultural, ne putem închipui o hermeneutică ce ar putea servi la înţelegerea credinţei care depăşeşte graniţele culturale. În acest sens trebuie să urmăm exemplul episcopilor de la sinoadele Bisericii primare, în încercările noastre de a defini credinţa, şi să privim declaraţiile de credinţă ca pe nişte graniţe a ceea ce nu poate fi exprimat. Un asemenea concept ar fi o încercare de a ţine *regula fidei*, fără a îngusta plenitudinea de semnificaţii ale credinţei. În această perspectivă, declaraţiile bisericeşti de învăţătură nu ar fi înţelese ca explicaţii exhaustive în legătură cu anumite probleme, ci mai degrabă ca mijloace de a păstra integritatea credinţei, pe de o parte, iar pe de altă parte, pentru a o delimita faţă de ceea ce nu poate fi exprimat. A nu privi credinţa într-un mod obiectual cere o înţelegere complexă a credinţei care include simbolică, rit şi etică. Credinţa trebuie înţeleasă în aceeaşi măsură ca mod şi ca viziune despre viaţă. Această înţelegere este cerută nu numai de realitatea bogată a credinţei, ci şi de comunicarea ei în diferite moduri şi prin diverse medii care oferă o posibilitate sporită de înţelegere peste graniţele culturale.

Inculturaţia, ca şi convertirea de altfel, este un proces care implică un angajament ferm şi continuu pe calea lui Hristos. De aceea inculturaţia este în esenţă convertire. Dilemele conceptelor de inculturaţie amintite sunt cauzate, pe lângă aceasta, de atitudinea Bisericii Romano-Catolice din mileniul al II-lea şi de teologia de tip scolastic şi raţionalist ale cărei influenţe se resimt până astăzi. Conciliul al II-lea de la Vatican afirmă dreptul popoarelor la identitate culturală şi întemeiază acest drept pe faptul că realităţile pământeşti au în baza caracterului lor creat „starea lor proprie, adevărul lor propriu, bunătatea lor proprie, precum şi legitatea şi ordinile lor proprii", care trebuie recunoscute, dar care desfigurate fiind prin păcat au nevoie de mântuirea prin Hristos. În această viziune, realităţile create sunt privite ca fiind autonome faţă de Dumnezeu, având legitatea, bunătatea şi ordinea lor proprie care, datorită păcatului au nevoie de mântuirea prin Hristos.

Dar în acest caz, în procesul inculturaţiei, cultura apuseană autonomă intră în concurenţă cu cultura autonomă a unui popor ce urmează a fi evanghelizat, şi atunci conflictul este inevitabil şi destabilizator.

În viziunea biblică şi patristică, realităţile create de Dumnezeu sunt în continuă dependenţă de El şi trebuie privite ca mijloc de dialog între Dumnezeu şi om, care este o fiinţă personală şi liberă. De asemenea, nu există raţiune autonomă, fiindcă raţiunea sau este luminată de puterea lui Dumnezeu şi pusă în slujba binelui, sau este umbrită de puterea diavolului şi pusă în slujba răului.

Fără participarea poporului, în cultura căruia este inculturată Evanghelia, nu poate avea loc o inculturare adevărată. De aceea trebuie să se plece totdeauna de la schimbarea omului care prin convertire transformă cultura şi mai ales, inspirat de duhul Evangheliei, creează o cultură creştină ca mediu adecvat de exprimare a credinţei şi spiritualităţii evanghelice.

1.3. Raportul dintre Evanghelie şi cultură

Problema raportului dintre Evanghelie şi cultură s-a ivit odată cu răspândirea creştinismului. Evanghelia trebuie să fie exprimată prin noţiuni, cuvinte, imagini şi acte, într-un cuvânt prin mijloace culturale pentru ca ea să fie primită şi trăită.

Revelaţia divină care a culminat în Iisus Hristos s-a făcut treptat prin acte, cuvinte şi imagini. Actele pe care toată Revelaţia Vechiului Testament le profeţeşte şi le pregăteşte sunt întruparea Fiului lui Dumnezeu, răstignirea, învierea şi înălţarea Lui ca om, trimiterea Duhului Sfânt o dată cu întemeierea Bisericii şi lucrarea continuă a Duhului Sfânt în şi prin Biserică. Toate aceste acte, afară de lucrarea continuă a Duhului Sfânt în şi prin Biserică, sunt acte ale Revelaţiei divine, fiind însoţite de cuvinte care atrag atenţia asupra lor şi lămuresc sensul lor. Cuvântul premerge şi succede acţiunea mântuitoare a lui Dumnezeu. Ele îndeamnă pe oameni să se deschidă energiei promise şi comunicate de Dumnezeu pentru a răspunde cu recunoştinţă şi încredere lucrării Lui mântuitoare.

Profeţii şi scriitorii Vechiului Testament şi apoi, Apostolii şi autorii Noului Testament au folosit fără îndoială, noţiunile, cuvintele, şi formele literare ale timpului, mijloacele culturii lor, pentru a exprima Revelaţia divină. Dar aceste noţiuni, cuvinte şi forme de exprimare au suferit o transfigurare în modul cum au fost combinate pentru a exprima experienţa lucrării mântuitoare a lui Dumnezeu. Pe lângă aceasta, ele constituie forma originară în care a fost exprimată şi fixată Revelaţia divină sub inspiraţia Duhului Sfânt.

Prin urmare, fondul esenţial al Revelaţiei creştine se identifică cu o serie de acte prin care s-a realizat, iar aceste acte au fost exprimate fără alterare prin anumite cuvinte, imagini şi forme culturale. Chiar dacă se folosesc alte cuvinte, imagini sau forme culturale, ele trebuie să exprime acelaşi fond de acte mântuitoare şi spiritualitate creştină pe care îl exprimă cuvintele, imaginile, formele culturale originare. Tradiţia dogmatică a Bisericii nu face altceva decât să exprime mai precis şi mai explicit diferite aspecte ale lucrării mântuitoare a lui Dumnezeu în Iisus Hristos. Aceste forme au fost recunoscute de Biserica universală ca unele ce exprimă fidel conţinutul tradiţiei apostolice. Dumnezeirea lui Iisus Hristos şi actele lui mântuitoare nu pot fi considerate ca o haină culturală a timpului în care s-a fixat Revelaţia divină.

Biserica Ortodoxă respectă şi promovează cultura fiecărui popor ca mijloc de propovăduire a Evangheliei, considerând diversitatea limbilor şi a culturilor ca fiind confirmate

de Dumnezeu prin pogorârea Duhului Sfânt peste Apostolii care au mărturisit pe Hristos în limbile tuturor celor prezenţi în Ierusalim la praznicul Cincizecimii (*Faptele Apostolilor 2, 1-12*).

Asumând diversitatea contextuală specifică fiecărui popor, ea accentuează în acelaşi timp că această diversitate exprimată prin limbă, cultură, context etnic, istoric şi geografic nu trebuie să împiedice de a mărturisi pe Hristos ca unic Mântuitor: „Căci unul este Dumnezeu, unul este şi Mijlocitorul între Dumnezeu şi oameni; omul Hristos Iisus, Cel Ce S-a dat pe Sine preţ de răscumpărare pentru toţi - mărturia la vremea ei" (*1 Timotei 2, 5-6*). „Iisus Hristos este acelaşi, ieri şi azi şi-n veci" (*Evrei 13, 8*), aşa cum este mărturisit în tradiţia apostolică şi a Bisericii. Orice inculturaţie trebuie să plece de la mesajul Evangheliei care este unic, şi de aceea, orice teologie creştină trebuie să exprime fidel lucrarea mântuitoare a lui Dumnezeu în Iisus Hristos. Istoria creştină în diferite ţări nu poate fi văzută decât în contextul unic al istoriei creştine întregi.

Deoarece întâlnirea mesajului Evangheliei şi lume are loc numai în situaţiile concrete ale oamenilor şi comunităţilor umane, foarte diferite din punct de vedere istoric, social şi cultural, trebuie ca mesajul Evangheliei primit prin credinţă să fie trăit în situaţii diferite şi să fie exprimat în conformitate cu diversitatea etnică şi culturală.

Pe de o parte, Evanghelia îşi păstrează integritatea ei revelaţională, dar pentru a comunica acest mesaj revelat, Biserica nu trebuie să ignore cultura indigenă nici să impună o cultură străină, privilegiată cu care ea este asociată din punct de vedere istoric. Credinţa creştină germinează şi creşte în sânul unei culturi umane, după cum sămânţa creşte, în ogoare diferite, în condiţii de climă diferită, şi rodeşte în forme mereu noi, păstrându-şi în acelaşi timp originea şi fiinţa. Ea asumă cultura în mod creator, respectând identitatea şi particularitatea fiecărei persoane şi comunităţi umane.

Pe de altă parte, propovăduirea Evangheliei rămâne totdeauna un „semn de contradicţie" adică pune în cauză supremaţia oricărei culturi sau ideologii. Misiunea„creştină rămâne fidelă identităţii Evangheliei, caracterului său unic, „judecă", şi supune cultura unui proces de „transcendere" şi transfigurare, după modelul întrupării Domnului. După cum Fiul lui Dumnezeu a asumat o fire umană concretă, a trăit ca om concret într-un context social şi cultural, în cadrul unui popor concret, devenind Dumnezeu cu noi, şi a ridicat omenitatea Sa la desăvârşire şi îndumnezeire, tot aşa urmează ca Evanghelia lui Hristos să se „întrupeze" în fiecare cultură şi să o transfigureze pentru ca în felul acesta cultura să devină mediu adecvat de comunicare şi trăire a Evangheliei.

Aşadar, nici înstrăinare faţă de valorile etnice şi culturale existente, nici juxtapunere sincretistă, ci o asumare critică din care să reiasă o identitate nouă cu o particularitate istorică şi culturală. Biserica este deschisă tuturor popoarelor, tocmai prin indigenizarea Evangheliei. Fără să distrugă identitatea etnică şi culturală a persoanelor şi naţiunilor, Biserica le dă o altă dimensiune şi identitate, aceea a unităţii lor ontologice în Hristos: „Căci câţi în Hristos v-aţi botezat, în Hristos v-aţi îmbrăcat. Nu mai este rob, nici liber; nu mai este parte bărbătească şi parte femeiască; pentru că voi toţi una sunteţi în Hristos Iisus" (*Galateni 3, 27, 28*).

BIBLIOGRFIE

ANDERSEN, C., RITTER, A. M., hrsg. *Handbuch de Dogmen und Teologiegeschichte*, Bd. 1, 2. Auflage, Göttingen, 1999;
BASARAB, Mircea, Pr., *Biserica și neamul în diaspora*, Editura Limes, Cluj-Napoca, 2001;
BEL, Valer, Pr., *Misiunea Bisericii în lumea contemporană*, Presa Universitară Clujeană, 2002; ediția a 2-a, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2010;
BRIA, Ion, Pr., *Curs de Teologie și practică misionară*, Geneva, 1982;
BRIA, Ion, Pr., CHANSON, Philippe, GADILLE, Jaques, SPINDLER, Marc, *Dictionnaire oecuménique de missiologie. Cent mots pour la mission*, Les éditions du Cerf, Paris, 2003;
*** *Christlicher Glaube in unterschiedlichen Kulturen: Eine chanse für alle?,* în Concilium, 30. Jahrgang, Heft 1, 1994;
MÜLLER, Karl, SUNDERMEIER, Theo, *Lexikon Missionstheologiscer Grundbegriffe*, Reimer, Berlin, 1987;
PANNENBERG, Wolfhart, *Grundfragen systematiscer Theologie*, Bd. 1, Dritte Auflage, Göttingen, 1979;
POPESCU, Dumitru, Pr., *Hristos, Biserică, Societate,* Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1998;
POPESCU, Dumitru, Pr., *Teologie și cultură*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1993;
SCHREITER, Robert, *Inkulturation des Glaubens oder Identification mit der Kultur?*, în *Concilium*. Internationale Zeischrift für Theologie, 30. Jahrgang, Heft 1, 1994, pp. 12-19;
STĂNILOAE, Dumitru, Pr., *Revelația prin acte, cuvinte și imagini*, în *Ortodoxia*, XX, 1968, nr. 3, pp. 347- 377;
STĂNILOAE, Dumitru, Pr., *Univresalitatea și etnicitatea Bisericii în concepția ortodoxă*, în *Ortodoxia*, XXIX, 1977, nr. 2, pp. 143-152;
YANNOULATOS, Anastasios, Arhiep., *Misiune pe urmele lui Hristos*, Editura Andreiana, Sibiu, 2013;
YANNOULATOS, Anastasios, Arhiep., *Ortodoxia și problemele lumii contemporaqne,* trad. rom. Gabriel Mândrilă și Pr. Prof. Dr. Connstantin Coman, Editura Bizantină, București b2003;
ZIZIOULAS, Ioanis, *Being as Communion*, Ed. Darton, London, 1985; trad. rom. *Ființa eclesială*, Editura Bizantină, București, 1996.

2. Teologia Ortodoxă în cultura românească (IPS Mitropolit prof. dr. Nifon Mihăiță)

2.1 Teologie şi cultură în mântuirea omului

Între teologie şi cultură există o strânsă şi durabilă legătură, deoarece, după cum mărturiseşte, atât istoria mântuirii, cât şi opiniile avizate ale specialiştilor în istoria culturii şi civilizaţiei umane, cultura este extensia socială a cultului, ea avându-şi originea în cult, în religie. Apoi, ele sunt daruri ale Creatorului şi expresii ale sensibilităţii spirituale a sufletului uman, fundamentându-se pe cuvânt ca instrument de comunicare şi transmitere de valori. Din această perspectivă, teologia și cultura sunt în legătură cu Logosul dumnezeiesc, Cel care inspiră cuvântul uman, îi dă sens, avânt şi forţă transformatoare.

Pogorârea Sfântului Duh este un moment istoric cheie pentru înţelegerea legăturii dintre teologie şi cultură, căci la Cincizecime erau prezenţi oameni cu formaţii culturale diferite, dar uniţi într-o comunitate de către harul Duhului Sfânt care uneşte. Tot aşa şi astăzi, expresiile culturale diferite pot fi unificate şi decriptate simbolic şi valoric prin intermediul credinţei (*Faptele Apostolilor* 2, 9-11). Lucrarea Duhului Sfânt transcende cultura şi o sublimează în mod haric, căci teologia este transculturală, ferment dospitor şi ceea ce dă profunzime şi stabilitate.

Nu întâmplător, cultura este considerată a fi expresia sensibilităţii spirituale, a creativităţii şi a bogăţiei sufleteşti, acea amprentă unică şi specială care ipostaziază sau individualizează activitatea umană dintr-un anumit timp şi spaţiu. În sens larg, prin cultură înţelegem tot ceea ce a creat vreodată omul, expresia socială a posibilităţii umane de a gândi şi ctitori, tot ceea ce ţine de raţiunea şi lucrul mâinilor omului, tot ceea ce el a creat ca manifestare a personalităţii sale specifice, dar şi ca manifestare a darurilor sale oferite de Creator ca zestre umană specifică.

Intimitatea sufletului uman se exprimă şi creşte prin intermediul culturii, iar, din această perspectivă, cultura, ca manifestare a colaborării omului cu harul Duhului Sfânt, ca expresie a calităţii sale de creatură creatoare, nu poate fi străină de mântuirea sa, ci este proiecţia acelui îndemn al Creatorului făcut primilor oameni de a creşte, adică de a se desăvârşi. Însă, trebuie precizat şi faptul că dimensiunea fundamentală a culturii este oferită de moralitatea pe care omul i-o conferă, precum şi de caracterul ei de mărturie a transcendenţei, a ceea ce este veşnic şi nepieritor. Adevărata vocaţie a culturii este aceea de a sluji omul, desăvârşirea lui, de a-l ajuta să transceandă limitele sensibilului şi de a deveni o punte către Creator.

Cultura autentică orientează spre Creator, Semănătorul cel Bun care a sădit în fiecare lucru un sens şi a pus un semn, care este orientat către dincolo, către scopul eshatologic al omului și al creației. Vocea lui Dumnezeu este încriptată în limbajul şi semnele culturii, iar datoria omului este aceea de a le descifra. Este adevărat, ca expresie a sufletului uman, cultura are şi ea limitele ei, uneori lipsurile şi căderile ei, dar atunci nu putrem vorbi de o cultură autentică, ci de una decăzută.

S-a spus, de nenumărate ori, că efuziunea culturală este o extensie socială a cultului, sau că, din punct de vedere cronologic, cultura îşi are originea în cult, care, prin intermediul acestei manifestări extraliturgice, face posibilă manifestarea darurilor umane naturale. Din punct de vedere misionar-pastoral, cultura reprezintă un instrument de propovăduire a Evangheliei, propice şi eficace, pentru că permite accesul la modul de înţelegere al omului, conform cu

paradigma de civilizaţie în care acesta activează şi trăieşte. Altfel spus, cultura ne oferă posibilitatea de a tezauriza experienţa noastră spirituală, socială şi personală, prin intermediul unui limbaj simbolic, al codurilor de comportament civilizaţional şi al unui mod de a ne face simţită prezenţa, caracteristic unei epoci şi unui loc anume. Cultura conferă consistenţă spiritualităţii noastre, îi dăruieşte mijloacele de păstrare, dezvoltare şi transmitere, adică o modalitate raţională sau o sedimentare logică a sensibilităţii noastre sufleteşti, deoarece, ea cuprinde în orizontul ei toate chestiunile referitoare de *căutarea adevărului şi înţelegerea realităţii*.

2.3. Cultura în misiunea Bisericii

Întâlnirea dintre Evanghelie şi cultură constituie o realitate istorică primordială şi o experienţă pe care Biserica a trăit-o, încă de la începutul misiunii ei. Evanghelia luminează cultura, iar cultura primește prin Evanghelie perspectiva profunzimii şi deplinătăţii și o promovează. În această direcţie a acţionat Biserica, pe parcursul diferitelor epoci, făcând din cultură o punte către societate şi către inima omului.

Apreciind rostul culturii, Creştinismul şi-a creat propriul său patrimoniu cultural, oferind lumii un model de materializare a experienţei spirituale a credincioşilor săi, un îndemn de a da curs manifestării creative a credinţei, dar şi de a tezauriza expresia socială şi comunitară a relaţiei cu Dumnezeu, prin slujirea lumii şi utilizând liber mijloacele aflate la dispoziţie în lume. Acţionând în istorie, îndrumaţi de episcopat prin Duhul Sfânt, creştinii au asimilat, au purificat şi au dezvoltat cultura vremii lor, pe măsura condiţiilor timpului respectiv, desăvârşind-o în Hristos, astfel încât harul dumnezeiesc a pătruns-o şi a transformat-o, iar ei şi-au creat propriul patrimoniu cultural-bisericesc. Prin efortul misionar al Bisericii, cultura pământească se deschide puterii evanghelice, care o înnoieşte, îi conferă profunzime şi actualitate, căci, în formaei sublimă, ea este icoană a Împărăţiei cerurilor, semn al parcursului spiritual al omului.

Spaţiul culturii este unul esenţial pentru misiunea Bisericii, deoarece el exprimă modul propriu de exprimare al raporturilor pe care omul, angajat în slujirea comunităţii, le are cu aproapele său, cu lumea, ori cu universul ideilor, îşi exprimă personalitatea sa şi adâncul a tot ceea ce este mai uman în el. Pentru om, cultura este un instrument de creştere şi dezvoltare, dar şi de exprimare a complexităţii spiritului uman. De aceea, Biserica nu poate fi indiferentă faţă de acest mod de manifestare, revelator al chipului divin din om.

În creştinism se întrepătrund, în mod tainic, *cultul,* ca relaţie a oamenilor cu Creatorul lumii, şi *cultura*, ca relaţie a oamenilor cu lumea. Încă de la început, Biserica nu a fost străină de aspiraţiile omului, iar creştinii au fost, pe deplin, prezenţi în istorie şi au participat la edificarea societăţii unde au trăit. Prezent în lume, ca ferment de transformare al ei, creştinul a avut conştiinţa că el trebuie să se spiritualizeze, iar, prin intermediul său, întreaga lume să se transfigureze. Altfel spus, cu ajutorul omului, prin propria lui schimbare, întregul univers trebuie să primească un alt chip. Acesta este şi sensul principiului soteriologiei patristice: scopul omului este îndumnezeirea, iar al lumii umanizarea, adică, până la urmă, spiritualizarea sau transfigurarea întregii creaţii. Din această perspectivă, cultura umană, ca expresie intimă a sufletului uman, ca manifestare a creativităţii şi a personalităţii umane, este mijlocul cel mai potrivit pentru a fi utilizat în promovarea Evangheliei şi pentru înnoirea chipului acestei lumi.

Cu ajutorul orizontului cultural, Biserica cunoaşte aspiraţiile adânci ale omului, nevoile sale umane profunde, dar poate utiliza şi întregul eşafodaj simbolic, lingvistic şi ideatic, ca să propovăduiască Evanghelia, în mod coerent, fiecărei generaţii umane. Cu această conştiinţă, neputând să fie niciodată departe de aspiraţiile sufletului uman, Biserica însăşi a fost şi este creatoare şi susţinătoare, nu doar a spiritualităţii, dar şi a culturii, mai ales că, aceasta din urmă, poate fi privită ca o extensie profană, socială, sau de civilizaţie a spiritualităţii. Credinţa vie a poporului lui Dumnezeu elaborează o civilizaţie şi o cultură spirituală şi materială, proprie, ce manifestă genialitatea creştină, aşa cum au apreciat, cu înţelepciune, numeroşi oameni de cultură.

Parcurgând secolele, Biserica s-a manifestat ca promotoare a culturii, pentru că a considerat-o un instrument de misiune şi pastoraţie, dar şi o modalitate firească de expresie şi de viaţă, alături de spiritualitate. Sufletul culturii este chiar cultul, mai ales că ea s-a născut din căutarea lui Dumnezeu de către om, prin mijlocirea lumii şi a mijloacelor de manifestare comunitară. Astfel, cultura autentică poartă semnul inspiraţiei divine, dar şi al roadelor muncii și creativității umane.

2.4. Cultura în istoria bisericească

Cultura creștină este marcată de acţiunea înnoitoare şi mântuitoare a Bisericii lui Hristos, care presupune asumarea şi transformarea a tot ceea ce este uman sau efect al activităţii omului. Mişcarea Bisericii spre lume include şi perspectiva cultural-eclezială, deoarece ea se apropie de oameni, în modul lor propriu de manifestare şi de înţelegere, iar cultura este cea mai eficace cale pentru împlinirea acestui scop. Creştinismul vine în întâmpinarea omului, utilizând limbajul său consacrat, ca şi mijloacele potrivite, firești şi cotidiene, de exprimare, el vestind lumii perspectiva veşniciei, oferindu-i harul înnoitor al Duhului Sfânt, care aduce profunzime, prospeţime şi putere dinamică de progres. Dar trebuie precizat că nu doar Biserica lucrează asupra lumii, potrivit vocaţiei sale, ci şi lumea influenţează Biserica, sau, mai bine zis, printr-o providenţială lucrare, Duhul Sfânt lucrează concomitent, prin Biserică pentru lume şi prin lume pentru Biserică. Este ceea ce s-a spus că noi experiem o lume transfigurată în Biserică, ce are ca scop să se extindă în tot universul, după cum mărturisim credinţa în Duhul Sfânt ca Domnul Cel de viaţă Făcătorul, în *Simbolul de credinţă niceo-constantinopolitan*. El fiind Cel promis de Iisus Hristos ucenicilor Săi şi care animă misiunea, spiritualitatea şi cultura Bisericii.

Ca semn al efervescenţei spirituale creştine, s-a dezvoltat o impresionantă cultură bisericească, ca rod al misiunii creştinilor în lume şi punte de legătură către umanitatea noastră profundă. Tocmai pentru că a fost mereu alături de oameni, Biserica a promovat, după exemplul oferit de Sfântul Apostol Pavel în Areopagul atenian (cf. *Faptele Apostolilor* 17, 16-34), deschiderea către creaţia şi aspiraţia umană, elaborând o cultură proprie sau, mai bine zis, încreştinând-o mereu, pe cea pe care a întâlnit-o, şi impregnând-o cu valorile evanghelice. Treptat, în timpul şi spaţiul în care şi-a manifestat prezenţa, Biserica şi-a creat propria sa cultură. Astfel că, dacă privim în istorie, vom observa că adevăratul catalizator cultural al popoarelor a fost Biserica şi că, pentru multe din ele, dezvoltarea culturii este strâns legată de universul religios. Exemplul cel mai elocvent îl găsim in istoria românilor, unde vedem că întreaga cultură veche şi, chiar, cea până aproape de epoca noastră, este de sorginte bisericească. Primele manuscrise, primele tipărituri, primele şcoli, primele creaţii culturale sunt apărute în *tinda*

Bisericii. Iar dacă am elimina cultura bisericească din istoria noastră naţională, şi nu numai, ca în ipoteza matematică a reducerii la absurd, am constata că nu ar mai rămâne mare lucru. Cultura bisericească şi opera de inculturaţie evanghelică au transformat mulţime de triburi în popoare, dăruindu-le civilizaţie, în locul barbarismului şi lumina veşniciei, în locul unei perspective superficiale şi materialiste asupra lumii şi vieţii. Cultura cărţii, a icoanelor, a arhitecturii frumosului, a educaţiei şi a profunzimii sunt părţi ale patrimoniului cultural-bisericesc universal, apărute la întâlnirea dintre credinţa creştină şi specificitatea locală. Oriunde privim, în universul cultural şi de civilizaţie uman, vedem pecetea Evangheliei, care a produs diferite efecte, ce au aportul lor important la susţinerea parcursului temporal al omului.

2.5.Cultura şi credinţa la români

Transcendenţa poate fi exprimată şi cu ajutorul limbajului uman, atât ca eveniment spiritual, cât şi ca act cultural, chiar dacă putem stabili o întâietate în favoarea manifestărilor spirituale, în raport cu atingerea scopului vieţii umane. Evanghelia însăşi mărturiseşte că viaţa veşnică presupune cunoaşterea lui Dumnezeu (cf. *Ioan* 17,3), un fapt comun şi pentru spiritualitate şi pentru cultură. Atunci când, de exemplu, Părinţii bisericeşti ai secolului al IV-lea, ori Ierarhii români cărturari, fie din Ţara Românească, fie din Moldova, promovau cultura cărţii, o făceau cu profunda convingere că aceasta este un instrument spiritual şi cultural, potrivit, pentru susţinerea misiunii Bisericii din timpul lor. De asemenea, cele două domenii nu au fost văzute nici în opoziţie, nici în concurenţă, ci în complementaritate, ca mijloace fireşti de realizare a misiunii lor duhovniceşti. Este adevărat că există şi o anumită tradiţie culturală, umanistă, antireligioasă sau chiar anticreştină, dar ea este expresia unor ideologii străine de adevărata libertate şi vocaţie a omului. De aceea, aceasta trebuie să se deschidă luminii vindecătoare, înnoitoare şi îndumnezeitoare a Evangheliei.

Pilda multor ierarhi, care au considerat cultura drept un domeniu privilegiat al prezenţei şi al angajării lor pastoral-misionare, animă şi astăzi, dezvoltarea patrimoniului cultural-bisericesc, străduinţa pentru promovarea, păstrarea şi cinstirea lui. Pentru români, cultura poartă în ea tema înălţării prin Dumnezeu, specifică Ortodoxiei, care vorbeşte despre caracterul transfigurator pe care îl are acest domeniu, de sorginte bisericească. Este deci necesar să promovăm Evanghelia pentru fiecare generaţie, utilizând, nu doar limbajul cultural şi de civilizaţie, specific fiecărui timp, dar aducând la lumină valorile trecutului şi dezvoltând aspiraţiile prezentului, pentru a putea clădi un viitor plin de speranţă pentru succesul misiunii bisericeşti.

Adevărul şi iubirea trebuie să fie cei doi piloni de susţinere în promovarea patrimoniului cultural-bisericesc, pentru ca fiecare credincios să-şi poată aduce contribuţia la dezvoltarea unei civilizaţii, cu adevărat creştine, în care să se poată dezvolta spiritual, ajungând la acea statură a omului desăvârşit (cf. *Efeseni* 4,3).

Permanenta înnoire a lumii culturii de către credinţă a însemnat un real progres spiritual şi social. În întâlnire cu Evanghelia, fiecare spaţiu cultural a căpătat, pe de o parte, o specificitate şi unicitate proprie, iar, pe de altă parte, o racordare la universal, realizându-se acea globalizare pozitivă creştină. Această perspectivă ne face să găsim fundamentul colaborării ecumenice pe baza culturii. Pentru că ea are elemente de universalitate în deplină armonie cu cele de

specificitate, iar creştinismul a luat un chip specific, marcat de formele uneia sau alteia dintre culturi. Cultura poate fi o adevărată punte de legătură între diferitele tradiţii confesionale creştine. Nu suntem atât de diferiţi încât să nu colaborăm şi să nu interacţionăm, căci avem multe de oferit în comun, asemenea magilor care şi-au adus darurile lor diverse, la picioarele lui Iisus, astfel încât nu ne putem ignora.

2.6. Teologie ortodoxă şi cultură românească

Ortodoxia este aceea care a configurat identitatea spirituală şi culturală românească, în istorie, având un rol major în devenirea istorică a neamului nostru. Este binecunocut aportul ortodox la edificarea culturii noastre naţionale, faptul că primele manuscrise, prima tipografie şi primele cărţi, ca de altfel şi primele şcoli au apărut sub patronajul Bisericii, care s-a manifestat întotdeauna ca promotoare şi susţinătoare a culturii noastre naţionale. Întreaga noastră cultură veche poartă o indelebilă amprentă eclezială, iar ilustrele personalităţi culturale din istoria noastră sunt, cel mai adesea, slujitori ai Bisericii sau buni credincioşi şi fii ai Ortodoxiei româneşti.

Edificator în acest sens este şi faptul că prima carte tipărită la noi la români şi în întreg sud-estul european este o carte de cult: *Liturghierul*, tipărit la Târgovişte, în anul 1508, de către Ieromonahul Macarie, la îndemnul şi cu sprijinul voievodului Radu cel Mare. Ceea ce arată aplecarea spre liturgic şi adorare a românului, la fel cum tipărirea Bibliei de către Gutenberg, ceva mai devreme, arată o predilecţie exegetică şi hermeneutică a firii germane. Dimitrie Liubavici şi diaconul Coresi vin să întărească, prin nenumărate tipărituri, cultura română veche, aceştia fiind slujitori ai Bisericii, adevăraţi misionari prin intermediul cărţii. Dar, cultura română impregnată de valorile Evangheliei lui Hristos este evidentă şi în nenumăratele monumente de artă, dominant eclezială, la început: iconografie, muzică sau literatură.

Edificatoare în acest sens, în domeniul artei ecleziale, sunt mânăstirile Dealu şi Curtea de Argeş, cele din nordul Moldovei sau Oltenia, ori lucrări literare precum *Învăţăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie,* primul tratat de spiritualitate şi îndrumare social-politică, adevărat manual de politică creştină, apoi *Cazania* Mitropolitului Varlaam şi *Psaltirea în versuri* a Mitropolitului Dosoftei, operele cronicarilor Grigore Ureche, Miron Costin, Ioan Neculce, stolnicul Cantacuzino, Radu Greceanu și Radu Popescu, care au avut conştiinţa faptului că istoria are un sens bine definit de Creator, ce merită consemnat prin intermediul evenimentelor cotidiene, precum și expresia literară a poeţilor Văcăreşti. Exemplele sunt numeroase, dar am ales numai câteva spre exemplificare şi evidenţiere a faptului că principiile evanghelice transpar uneori direct şi clar, alteori estompat şi indirect în cultura noastră românească.

Unii clerici români s-au manifestat ca adevăraţi oameni de cultură, precum Andrei Şaguna, Ion Creangă, Tudor Arghezi, Sandu Tudor, Simion Florea Marian, ori oameni de cultură au avut preocupări teologice, precum Nichifor Crainic, Nae Ionescu, Mircea Eliade, Radu Gyr, Petre Ţuţea, Vasile Voiculescu, Ioan Alexandru etc.

Amprenta evanghelică a culturii româneşti transpare chiar în epoca postmodernă prin simboluri şi metafore, prin idei, teme şi subiecte cu caracter religios, chiar şi atunci când sunt criticate teme ecleziale.

Teologia ortodoxă românească a considerat spaţiul culturii ca un spaţiu misionar, ca un nou areopag în care cuvântul Evangheliei trebuie să pătrundă, să germineze şi să transforme. Perioada interbelică este o mărturie a unui dialog fructuos între teologia şi cultura românească, în special prin intermediul grupului de intelectuali strânşi în jurul revistei *Gândirea*.

A existat şi uneori chiar şi astăzi se manifestă părerea greşită, de sorginte pietistă, conform căreia credinţa nu trebuie să aibă nimic cu lumea culturii, aceasta din urmă fiind considerată ca o manifestare anti sau nereligioasă. Desigur, este o abordare greşită, aşa cum am văzut din argumentaţia de mai sus. Ar mai trebui adăugat că această controversă, exprimată în începuturile ei prin vocea lui Tertulian, cu celebra sa lucrare „*Quid Athenae Hierosolymis*?" (*Ce are Atena comun cu Ierusalimul*?) a fost tranşată încă din zorii creştinismului de către Biserică prin intermediul apologeţilor şi polemiştilor, ori a unor uriaşe figuri patristice, precum Sfântul Vasile cel Mare, care, de altfel, a şi oferit un principiu universal cu privire la valorificarea culturii, din ea, omul trebuie să ia ceea ce este bun, drept şi frumos, la fel cum albina ia din floare numai polenul. În acest sens, filozofii antici au fost consideraţi cei care au făcut o adevărată *praeparatio evangelica*, de aceea sunt zugrăviţi la exteriorul unora din bisericile româneşti şi nu pot fi excluşi din istoria mântuirii.

Această părere se manifestă limitat, în unele medii mai puţin catehizate, care susţin greşit că pentru mântuire omul nu are nevoie de cultură, uitându-se faptul că lumea culturii provine din cea teologică şi cuprinde manifestările diverse ale spiritului uman creator, iar mântuirea cuprinde toate ale omului, conform principiului, ceea ce nu este asumat nu este mântuit.

Înfiinţarea a numeroase şcoli de teologie, seminariale sau universitare, de către Patriarhia Română, după 1990 a corespuns unor necesităţi misionare şi educaţionale urgente, dar a dus şi la o intensificare a misiunii în mediul cultural educaţional, prin intermediul numeroaselor colaborări cu instituţii similare sau laice. O achiziţie importantă este constituită şi de introducerea cursurilor de misiologie şi ecumenism, care promovează o Ortodoxie deschisă, stăpână pe sine, echilibrată, dispusă spre colaborare, cooperare şi dialog.

Introducerea orei de religie în şcoala românească a creat premizele unei solide formaţii religioase a tinerei generaţii, dar şi posibilitatea integrării fireşti a discursului teologic în mediul educaţional cultural.

Atât prin intermediul conferinţelor, reuniunilor şi simpozioanelor, dar şi a tipăririi de carte şi cu ajutorul mass-mediei laice şi bisericeşti, Ortodoxia românească a manifestat o adevărată ofensivă culturală ce a avut în vedere pe de o parte punerea în valoare a fondului cultural românesc vechi, cu o certă amprentă eclezială, dar şi interpretarea noi realităţi cu ajutorul valorilor spirituale evanghelice.

Ortodoxia românească a deschis căi de comunicare şi a întins punţi de dialog către lumea culturii, deşi în acest sens trebuie şi poate fi făcut mai mult, deoarece există încă oameni de cultură fără un cert angajament eclezial, sau indiferenți religios sau chiar antireligioşi.

Sunt oameni de cultură care au colaborat cu Biserica sau colaborează în diferite proiecte, precum acad. Virgil Cândea, acad. Răzvan Theodorescu, acad. Eugen Simion, acad. Constantin Bălăceanu Stolnici, prof. univ. Radu Vergatti, prof. univ. Dan Zamfirescu etc., sau alţii care aprofundează teme religioase, precum Andrei Pleşu sau Basarab Nicolescu, ori oameni de cultură care se manifestă neutru, alții chiar antireligios.

Există chiar opinii teologice ce doresc recuperarea exegetică a lui Emil Cioran, ale cărui opere le interpretează, aşa cum alţii fac cu Nietzsche, în sensul unei critici şi o radiografie a derapajelor creştine şi a ceea ce nu trebuie să fie creştinismul. Cert este că misiunea prin cultură are nevoie de o mai mare amplitudine şi de o implicare a cât mai multor voci reprezentative ale culturii noastre, care adesea, din neştiinţă, se situează în afara fenomenului religios şi au nevoie urgentă de catehizare şi de dialog lămuritor.

Astfel, încă din zorii răspândirii sale, creştinismul a întâlnit diferite culturi, pe care le-a fecundat prin puterea sa dumnezeiască, a pătruns în interiorul lor, a preluat tot ceea ce era bun, drept şi frumos din ele, le-a purificat, le-a transformat şi le-a desăvârşit. Astfel Biserica a dăruit lumii o cultură nouă, a Duhului, o cultură creştină, o extensie a credinţei, care a adus roade îmbelşugate.

Cultura nu descoperă omului un sens al vieţii, dar îl ajuta să-l găsească, iar credinţa oferă omului un sens vieţii şi-l susţine să-l urmeze. Fiul lui Dumnezeu întrupat este adesea numit şi Logosul sau Raţiunea Supremă, iar cultura se bazează în mod evident pe raţiune, ceea ce ne oferă cheia colaborării şi interacţiunii corecte dintre cultură şi credinţă. Nu trebuie să uităm că religia a utilizat întotdeauna, pentru manifestarea sa publică în spaţiu şi timp, cadrele de cultură şi limbajul culturii din acel biotopos. Pe măsură ce a intrat în diferite spaţii şi a întâlnit diverse culturi, Evanghelia a preluat formele de exprimare, limbajul, metafore şi simboluri din spaţiul cultural respectiv. A utilizat aceste forme ca mijloace de răspândire a învăţăturii Mântuitorului Hristos. Acest proces se numeşte inculturaţie şi presupune trecerea Evangheliei în cultura şi limba generţiei care o primeşte, salvarea a ceea ce este valoros dintr-o cultură şi purificarea a ceea ce este întunecat sau rău.

Creştinismul a utilizat cultura greco-romană ca o interfaţă a transmiterii propriilor sale valori, de aceea, utilizând aceea cultură, Biserica a încreștinat-o și i-a dat un caracter universal. Culturile particulare, transfigrate de spiritul evanghelic, îşi pot găsi un punct de referinţă comun în acestea, astfel încât ele să se constituie în fundamente ale apropierii, reconcilierii sau înţelegerii între oameni și popoare.

Protagoniste ale spiritului uman, atât credinţa, cât şi cultura sunt spaţii în care creativitatea şi forţa unicităţii omului se manifestă plenar. Am putea spune că ambele răspund setei umane de adevăr şi căutării sensului vieţii omului. Nu întâmplător s-a spus despre Creştinism că este şi *religia cărţii*, căci are în centrul său Sfânta Scriptură, iar Fiul lui Dumnezeu, Iisus Hristos este numit şi *Logos*, adică ştiinţă şi raţiune, ceea ce arată faptul că între raţiune şi credinţă, între Biserică şi cultură există o strânsă legătură şi colaborare. Această evidenţă este firească dacă ţinem seama că printre atributele lui Dumnezeu, pe care noi le mărturisim şi prin care Îl lăudăm, se găsesc atotînţelepciunea şi atotştiinţa, iar Fiul lui Dumnezeu este numit şi *Logosul* divin, adică Raţiunea divină. Biserica Ortodoxă preţuieşte ştiinţa, cultura şi înţelepciunea, ca daruri ale lui Dumnezeu şi roade binecuvântate ale minţii umane, spre fericirea omului şi slava lui Dumnezeu.

BIBLIOGRAFIE

***, *Religia şi cultura împreună pe drumul sfinţirii omului*, Editura Arhiepiscopiei Târgovişte, 2010;
BACKONSKI, Theodor, *Iacob şi îngerul*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1997;
BEL, Valer, Pr., *Temeiurile teologice ale misiunii creştine*, în ***, *Pastoraţie şi misiune în Biserica Ortodoxă*, Editura Episcopiei Dunării de Jos, Galaţi, 2001;
BLAGA, Lucian, *Trilogia valorilor,* în *Opere,* vol.10, Ed. Minerva, Bucureşti 1987;
BOBRINSKOY, Boris, Pr., *Împărtăşirea Sfântului Duh*, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1981;
BRIA, Ion, Pr., ,,Teologia şi Biserica la sfintii trei ierarhi" în *Studii Teologice,* nr. 1-2, 1971;
BRIA, Ion, Pr., *Dicţionar de Teologie Ortodoxă,* E.I.B.M.B.O.R., Bucureşti, 1981;
CLÉMENT, Olivier, *Viata din inima morţii*, Editura Pandora, Târgoviște, 2001;
EVDOKIMOV, Paul, *Ortodoxia,* E.I.B.M.B.O.R., Bucureşti, 1996;
MIHĂIȚĂ, NIFON, Mitr., *Misiologie Creştină,* Editura Asa, Bucureşti, 2005;
NOICA, Rafail, Ierom., *Cultura Duhului*, Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2002;
POPESCU, Dumitru, Pr., *Teologie şi cultură*, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1993;
POPESCU, Dumitru, Pr., *Hristos, Ortodoxie şi contemporaneitate,* Editura Diogene, Bucureşti, 1996;
YANNOULATOS, Anastasios, Arhiep., *Ortodoxia şi problemele lumii contemporane*, Editura Bizantină, Bucureşti, 2003.

3. Ortodoxia românească – punte între Orient și Occident (IPS Mitropolit prof. dr. Nifon Mihăiță)

3.1 Specificul ambientului etnic, spiritual şi cultural românesc

Cu mult entuziasm, s-a vorbit, la finalul secolului al XX-lea şi începutul celui de al XXI-lea, despre rolul mediator al Ortodoxiei româneşti, şi anume acela de a fi *punte între Orient şi Occident*. Mai exact, este vorba despre caracterul integrativ, deschis şi sintetic pe care Ortodoxia românească îl are în spiritualitatea şi cultura creştină şi europeană.

Amprenta pe care istoria şi-a pus-o asupra istoriei românilor ne arată o naţiune complexă care a avut capacitatea de a crea o uimitoare sinteză între originea sa latină, certă, şi religia creştină de tradiţie ortodoxă, adică a unit două aparente contrarii, o structură etnică dominată de originea apuseană, romană şi una religioasă de sorginte răsăriteană, ortodoxă. Aceste două determinante, originea etnică dominată de elementul latin şi cea spirituală, în care elementul creştin răsăritean este evident, a dus la ctitorirea unei realităţi etno-religioase specifică, originală, ce cuprinde elemente ale ambelor tradiţii spirituale şi culturale, apuseană şi răsăriteană. Această sinteză între cele două spaţii de spiritualitate şi cultură ne descoperă o Ortodoxie românească echilibrată, deschisă dialogului, care poate asimila pe mai departe fără cramponări, compromisuri deformatoare, ori blocaje, atât bogăţia lumii duhovniceşti a Ortodoxiei răsăritene, cât şi complexitatea şi rigoarea lumii culturale apusene.

Chiar sinteza geografică şi culturală a spaţiului actual românesc este expresia unei sinteze a influenţelor şi aprofundărilor istorice diverse, ceea ce face ca viaţa spirituală munteană să integreze fără contradicţii influenţe greco-sârbe, bulgare sau chiar turceşti, la fel cum cea moldovenească cuprinde accente ruso-polone, iar cea transilvano-bănăţeană inserează influenţe germano-maghiare. Astfel, fie ortodoxia greacă sau slavă, fie lumea catolică sau protestantă şi-au pus amprenta lor specifică în diferitele provincii istorice româneşti, fără a însemna atenuarea filonului românesc şi creștin-ortodox, ci dimpotrivă, contribuind la îmbogăţirea şi diversificarea lui.

Prin originea etnică dominantă, românii sunt un popor de origine latină evidentă, mai bine zis o sinteză între spiritul roman şi cel trac, cu toate adaosurile migratorilor sau al popoarelor vecine, care, fiecare, s-au constituit ca o îmbogăţire etnico-culturlă istorică certă. Originea latină etno-lingvistică ne apropie extraordinar de mult de celelalte popoare ale gintei latine, apusene, în totalitate, italieni, francezi, spanioli etc., oferindu-ne o familiaritate şi o comunicare lejeră şi suplă, mărturie stând faptul că relaţiile culturale şi importurile lingvistice sunt evidente şi clare dinspre aceste naţii.

La edificarea naţiunii noastre a contribuit, deci, nu doar fondul geto-dac (răsăritean) şi cel roman (occidental), dar şi cel al diferiţilor migratori (veniţi din Răsărit) ce s-au integrat lejer etnicităţii noastre, dar care au creat o frumoasă unitate între elemente aparţinând ambelor spaţii de cultură şi de civilizaţie, oriental şi occidental.

Faptul că suntem o naţiune cu puternice rădăcini, atât din Răsărit, cât şi din Apus, dar avem o limbă de origine latină, apuseană, cu o credinţă, ortodoxă, răsăriteană, ne îndreptăţeşte să credem că suntem o naţiune de slujire a apropierii, a unităţii dintre Răsărit şi Apus, o naţiune

de interval, hărăzit de Stăpânul ceresc spre a fi martoră şi slujitoare a apropierii dintre cele două paradigme de civilizaţie şi cultură.

Această unire, fără amestecare şi fără confuzie, între elemente din Apus şi din Răsărit, în firea noastră românească crează premizele care converg spre susţinerea unei misiuni speciale a neamului românesc în istorie, în destinul edificării unităţii continentului nostru şi al Bisericii lui Hristos, prin mijloacele pe care El le va voi.

Pe de altă parte, religia creştină de tradiţie confesională ortodoxă, răsăriteană ne oferă o familiaritate şi o apropiere de popoarele de confesiune majoritar ortodoxă, precum sârbii, bulgarii, ruşii sau grecii, în pofida configuraţiei etnice diferite.

Etnie şi limbă latină, apuseană, confesiune şi expresie culturală ortodoxă, răsăriteană, fac din poporul român, cu adevărat, o naţiune punte între Răsărit şi Apus, între Orient şi Occident, conferindu-i printre atributele fundamentale, echilibrul şi toleranţa, deschiderea spre dialog şi cooperare, relaţionarea fără preconcepţii, atât cu spaţiul estic, cât şi cu cel vestic european.

3.2. Vocaţia mediatoare şi de slujire a Ortodoxiei româneşti

Această vocaţie mediatoare ilustrată cel mai bine de expresia *punte între Orient şi Occident*, se fundeamnetează şi pe aşezarea geografică şi itinerariul istoric de până acum, precum şi structura culturală şi spirituală mărturisesc cu generozitate această realitate.

Aşa se face că românul poate fi familiar, paradoxal, dar nu inexplicabil, atât cu italianul, francezul sau spaniolul, cât şi cu sârbul, bulgarul, grecul sau rusul, căci zestrea sa spirituală şi culturală conţine elemente ale tuturor acestor identităţi. Acest fapt trebuie privit ca o bogăţie şi o oportunitate de slujire a unităţii religioase creştine şi europene, dar şi ca o misiune şi o vocaţie excepţională ce conferă Ortodoxiei româneşti un rol unic de mediator între spaţii şi culturi religioase şi spirituale europene, cu scopul de a conferi echilibru, stabilitate, comunicare şi schimb reciproc de valori şi experienţă.

Într-o altă ordine de idei, mai putem vorbi şi despre o mediere în însăşi cultura şi spaţiul răsăritean, căci amprenta diferitelor sedimentări ortodoxe, de factură slavă, greacă sau chiar arabă, evidentă în regiunile istorice româneşti sau în diferite epoci ale parcursului nostru istoric, a dus la o armonioasă împletire între specificităţile respective, ca, de exemplu, între rigurozitatea şi tendinţa de argumentaţie a teologiei greceşti şi spiritul meditativ şi foarte duhovnicesc şi popular al expresiei teologice slave.

Această dublă mediere între Orient şi Occident, între Apus şi Răsărit, pe de o parte, şi în interiorul spaţiului răsăritean însuşi, ne oferă o imagine cuprinzătoare asupra complexităţii identităţii religioase şi culturale a românilor.

Latinitate şi ortodoxie sunt cele două dominante ale firii românului care au creat o paradigmă de civilizaţie unică, în care virtuţi ale Apusului se combină cu cele ale Răsăritului, pentru a oferi un model de civilizaţie mediatoare sau intermediară între cele două spaţii.

Acest caracter de slujire al Ortodoxiei româneşti apare pregnant în interiorul Ortodoxiei universale însăşi, între ortodoxia slavă, cu accentele ei mistico-duhovniceşti pronunţate şi cea grecească cu specificul ei raţional, argumentativ şi polemic evident. Între aceste două tendinţe, tradiţia confesională românească, cu certe influenţe ale ambelor tipologii ortodoxe, are rostul de a le echilibra şi de a se constitui într-o slujire proprie Bisericii noastre.

Dintr-o altă abordare, rolul de mediere al Ortodoxiei româneşti se manifestă şi pe plan cultural, căci cultura românească, cu o puternică amprenă eclezială mai cu seamă în latura ei veche, este o cultură de întâlnire, de mediere şi de comunicare a Răsăritului cu Apusul. Această realitate este evidentă nu doar dacă privim cultura prin abordarea ei geografică, cu trăsături specifice fiecărei provincii româneşti, dar şi în ceea ce priveşte curentele, tendinţele, stilul, obiectivele, motivaţia etc., toate reflectând influenţe apusene şi răsăritene, în funcţie de epocă şi de dominantele majore ale timpului.

Din punct de vedere istoric, acestă metaforă a fost lansată, mai întâi într-o formă apropiată de Cardinalul Mercier, aflat, în a doua parte a secolului trecut, la Bucureşti, apoi a fost preluată de Patriarhii Ecumenici Dimitrie şi Bartolomeu, dar şi de Papa Ioan Paul al II-lea, în cadrul istoricei sale vizite în România, din anul 1999. Şi astăzi ea continuă să fie utilizată pentru a exprima o trăsătură specifică a Ortodoxiei româneşti, dar şi pentru a reliefa misiunea ei istorică şi profetică.

Un spaţiu de întâlnire dintre două lumi, două culturi şi două abordări spiritual-religioase, trebuie să fie înainte de toate un spaţiu de dialog, de comunicare şi de comuniune. Spaţiul românesc are aceste caracteristici, prin aşezarea sa geografică, prin alcătuirea etnică a locuitorilor săi şi prin destinul spiritual şi cultural.

3.3. Rolul special al Ortodoxiei româneşti în aprofundarea dialogului ecumenic

Ortodoxia românească este angajată puternic în mărturia ecumenică, iar amprenta sa istorică o recomandă ca o imagine model, de sinteză, a Răsăritului cu Apusul. Sinteza fericită dintre etnicitate şi credinţă, încă de la începutul istoriei naţionale, fac din poporul român un generos mijloc de promovare a unităţii văzute a Bisericii lui Hristos. La aceasta se adaugă şi echilibrul poziţiilor ortodoxe, profunzimea cercetării teologice şi experienţa relaţiilor interconfesionale, de aceea, s-a vorbit despre vocaţia ecumenică a Ortodoxiei româneşti, despre destinul său de *„punte între Orient şi Occident”*.

Dacă privim în istoria Bisericii noastre, putem cu uşurinţă observa strânsa comunicare, atât cu ortodoxia greacă, cât şi cu cea slavă. Sunt cunoscute numeroasele danii pe care voieovzii români le-au făcut locurilor sfinte de la Ierusalim şi Athos, dar şi ajutorul acordat tuturor popoarelor ortodoxe din sud-estul eruopean, de la suport financiar, la tipărituri, tipografii, construcţii de biserici şi altele. Dar, şi găzduirea a numeroase înalte feţe bisericeşti, în special patriarhi de Ierusalim sau Constantinopol, ori găzduirea unor evenimente panortodoxe sau pancreştine de amploare, cum este de exemplu *Sinodul de la Iaşi* din anul 1642, ori *A treia Conferinţă Creştină Europeană* de la Sibiu, din anul 2007 sau evenimente culturale de mare rezonanţă, cum este tipărirea pentru prima dată în spaţiul ortodox, de către Ieromonahul Macarie a unei cărţi, este vorba despre Liturghierul din anul 1508.

Exemplele, desigur, ar putea continua, dar ideea centrală este aceasta: spaţiul românesc este un spaţiu de confluenţă, de întâlnire şi de dialog. Mărturie stă faptul că la noi au lipsit excesele violente, de natură religioasă sau politică, socială sau culturală. Echilibrul este un atribut pe drept cuvânt binemeritat de spiritualitatea şi cultura noastră, iar acest fapt crează o uriaşă responsabilitate pentru viitor. Deschiderea ecumenică, culturală, europeană şi globală este o misiune a Bisericii noastre, parte a slujirii ei şi a harisemelor sale specifice.

În Europa mileniului al III-lea această slujire de comunicare şi legătură a Bisericii noastre este tot mai pregnantă şi mai folositoare, căci comunicarea şi dialogul sunt trăsături la ordinea zilei, iar întâlnirile şi reuniunile tot mai dese aprofundează rolul Ortodoxiei româneşti.

Implicarea ecumenică şi panortodoxă a Bisericii noastre, dinamică, puternică şi frecventă dă mărturie despre asumarea acestui rol mediator şi despre conştientizarea imensei responsabilităţi în faţa lui Dumnezeu, a propriilor credincioşi şi a istoriei cu privire la exercitarea acestei importante slujiri frăţeşti.

Lumea contemporană este marcată într-un mod cu totul nou de dialog, comunicare şi cooperare, căci provocările comune ce se află înaintea noastră, indiferent de etnie, religie sau confesiune, cer o aprofundare a colaborării şi o urmărie mai intensă a binelui comun.

Îmbinând, cu originalitate şi creativitate, moştenirea daco-romană cu cea creştină, românii ortodocşi s-au manifestat drept creatori de punţi, prin darurile lor naturale, venite atât din Orient, cât şi din Occident, astfel că această mediere se manifestă pe trei coordonate: în interiorul Ortodoxiei însăşi, între ortodoxia greacă şi cea de tradiţie salvonă, între lumea apuseană, catolico-protestantă şi cea ortodoxă, precum şi între spaţiul geo-politic apusean şi cel răsăritean, aşa cum am evidenţiat la început.

Deschiderea ecumenică a Bisericii noastre, generoasă şi creatoare, respectul reciproc, forţa argumentării, ca şi responsabilitatea implicării inter-creştine, a făcut ca vocea Ortodoxiei româneşti să fie apreciată şi ascultată, pe plan ecumenic. Biserica noastră a considerat că dialogul ecumenic este o necesitate firească a contemporaneităţii, un suport necesar misiunii Bisericii şi respectful fidel faţă de dorinţa Mântuitorului Hristos.

Virtuţile echilibrului şi deschiderii spre dialog a Ortodoxiei româneşti au fost împărtăşite, de-a lungul vremii de numeroşi ierarhi şi teologi ai Bisericii noastre, prin activitatea şi mărturia lor, astfel că, am putea spune că destinul nostru ecumenic este caracterizat de numeroase mărturii, participări, iniţiative, fapte şi gesturi istorice, precum şi de vocaţia acelora care, în virtutea normalităţii lor, slujind idealul unităţii creştine s-au constituit în exemple demne de urmat şi de noi, construind un drum al încrederii, iniţiativei şi speranţei.

Nenumăraţi au fost aceia care şi-au dedicat viaţa slujirii unităţii Bisericii lui Hristos, de aceea voi aminti doar de câţiva precum: profesorul Vasile Ispir (1886-1947), profesorul Ioan Gh. Savin (1885-1973), părintele Ioan Bria (1939-2002), Patriarhul Miron Elie Cristea (1868-1939), Mitropolitul Nicolae Bălan (1882-1955) etc. Sigur că, şi astăzi, această efervescenţă a angajamentului ecumenic este mare, iar destui ierarhi, teologi şi tineri generoşi următori ai vocaţiei lor merg pe acest drum. Bine cumpăniţi, echilibraţi, curajoşi şi profunzi, dar, întotdeauna credincioşi fii ai Bisericii noastre, teologii românii au considerat că angajamentul şi slujirea ecumenică presupune promovarea unei Ortodoxii puternice, deschise, autentice, generoase, atentă la nevoile lumii şi receptivă la provocările contemporaneităţii, neruptă de propria tradiţie, dar eliberată de orice izolare, exclusivism şi absolutism, în spiritual tradiţiei deschise de numeorşi Părinţi ai Bisericii, care au încercat să fie punţi de legătură între cultura Orientului şi cea a Occidentului.Toate acestea, fără a crede măcar un moment că implicarea ecumenică înseamnă renunţarea la propria identitate, implicarea vreunui amestec sau împrumut confessional.

Toţi Patriarhii Bisericii Ortodoxe Române, receptivi la faptul că timpul dezbinării a trecut, au fost deschişi faţă de dialogul ecumenic, susţinând deschiderea şi angajarea entuziastă a Bisericii noastre în mişcarea ecumenică. O mărturie a acestei realităţi este dată şi de participarea

Ortodoxiei noastre româneşti la evenimentele ecumenice majore, implicarea în Consiliul Mondial al Bisericilor, desfăşurarea de activităţi şi acţiuni ecumenice concrete, schimburile de studenţi şi de profesori dintre şcolile de teologie românească şi cele apusene, ceea ce a conferit Ortodoxiei româneşti profunzime, vigoare, actualitate, curaj şi vitalitate, dar, în acelaşi timp i-a adus experienţă cu modernitatea, evitând, pe cât a fost posibil, derapajele prin care alte tradiţii religioase au trecut. Dacă ar fi să amintim câteva elemente importante ale deschiderii ecumenice a Bisericii noastre, ar trebui să amintim de întâlnirile bilaterale sau multilaterale ale Bisericii noastre cu cultele din ţara noastră, dialogul teoologic cu Biserica Catolică, Biserica Veche Catolică, Bisericile Orientale, Biserica Anglicană, ori Bisericile Protestante, desfăşurate în spirit frăţesc şi rodnic, vizita Papei Ioan-Paul al II-lea în România, prima vizită a unui Suveran Pontif într-o ţară cu populaţie majoritar ortodoxă etc.

Implicarea Ortodoxiei româneşti manifestă, nu doar aceste lucruri, dar şi ospitalitatea, bunăvoinţa, respectful alterităţii şi entuziasmul întâlniri, calităţi caracteristice firii românului. Acestea se văd şi din caracterul misionar al Ortodoxiei româneşti, orientat spre cele mai noi preocupări ale poporului lui Dumnezeu, dar şi spre cele mai noi provocări ale contemporaneităţii, precum şi în ceea ce priveşte dialogul ecumenic, unde Biserica noastră se află în avangarda acestui fenomen caracteristic timpului nostru.

Constucţia comună europeană are în mod cert o dominantă religioasă fără de care nu putem vorbi despre o comunitate şi o uniune viabilă, durabilă şi stabilă, ori tocmai aici transpare cel mai bine rolul şi slujirea românilor şi a Bisericii lor ortodoxe, de a fi punte între culturi şi tradiţii confesionale, pentru ca experienţa istorică comună şi tezurul spiritual şi cultural să poată fi un bun cât mai larg accesibil şi să servească unităţii, cooperării şi solidarităţii creştine şi umane.

Biserica Ortodoxă Română este tot mai cunoscută în Europa, nu doar datorită faptului că este cea mai numeroasă Biserică Ortodoxă din Uniunea Europeană, dar şi datorită implicării ei sociale, accesării de fonduri structurale europene sau participării la diferite manifestări publice, ci şi prin intermediul unei masive prezenţe româneşti în state ale Uniunii Europene, datorate imigraţiei. Românii ortodocşi intră în dialog cu membri comunităţilor unde s-au integrat şi fac cunoscută Ortodoxia românească. Aceste lucruri au determinat instituţiile europene să acorde o atenţie deosebită Bisericii Ortodoxe Române, de a favoriza dialogul şi colaborarea, de a colabora pentru adâncirea unităţii europene, a construcţiei comune europeane. Biserica Ortodoxă Română este interesată, în dialogul cu instituţile europene, de a colabora *pentru susţinerea, prin toate mijloacele, a promovării demnităţii şi a libertăţii umane, adică, în mod indirect, a respectării vieţii, a fiinţei umane şi a tuturor manifestărilor ei, dar şi a afirmării* aportului creştin la civilizaţia europeană*. Deasemenea, la nivel instituţional eclezial se acţionează pentru crearea unui cadru legislativ care să susţină această colaborare, m*ărturie comună de solidaritate şi angajament social*, dar şi misiunea proprie a Bisericii noastre. Ortodoxia românească a demonstrat că poate susţine numeroase proiecte şi programe sociale care să contribuie la mai binele cetăţenilor români, membri ai U.E., dar şi la stabilitatea, prosperitatea şi sustenabilitatea acestei părţi a continentului nostru.*

De jumătate de secol, Ortodoxia românească face parte din Consiliul Mondial al Bisericilor, adică de la 20 noiembrie 1961, de când, cu prilejul Adunării Generale a C.M.B. a fost primită, ca membru cu drepturi depline, în acest important organism ecumenic. Se remarcă prezenţa multor membri ortodocşi în organismele de conducere ale C.M.B., în comisii sau în

instituţii educaţionale, dar şi contribuţia acestora la bunul mers al organismelor C.M.B., şi, aici, amintesc introducerea sistemului decizional prin consens şi de inserarea în documentele şi în temele de discuţie ale C.M.B. a perspectivei religios-spirituale, specifică Ortodoxiei. De asemenea, în numeroase documente ecumenice au fost inserate multe dintre valorile spiritualităţii noastre ortodoxe, concepte, ori termeni, precum: energie, transfigurare sau dimensiunea cosmică a mântuirii.

Biserica noastră a considerat că dialogul ecumenic este o necesitate firească a contemporaneităţii, un suport necesar misiunii Bisericii şi respectul fidel faţă de dorinţa Mântuitorului Hristos. Astfel că, deschiderea ecumenică a Bisericii noastre, deplină şi creatoare, respectul reciproc, forţa argumentării, ca şi responsabilitatea implicării inter-creştine, a făcut ca vocea Ortodoxiei româneşti să fie apreciată şi ascultată, pe plan ecumenic. Implicarea Bisericii noastre manifestă, nu doar aceste lucruri, dar şi ospitalitatea, bunăvoinţa, respectul alterităţii şi entuziasmul întâlniri, calităţi caracteristice firii românului. Acestea se văd şi din caracterul misionar ortodox român, orientat spre cele mai noi preocupări ale poporului lui Dumnezeu, dar şi spre cele mai noi provocări ale contemporaneităţii, precum şi în ceea ce priveşte dialogul ecumenic, unde Biserica noastră se află în avangarda acestui fenomen caracteristic timpului nostru.

Implicarea în mişcarea ecumenică, în dialogul inter-creştin este, pentru Biserica noastră, în permanenţă, o ocazie potrivită de a afirma Ortodoxia şi valorile ei axiale şi nepieritoare, bogăţia experienţei şi vieţii ei în Hristos Domnul, frumuseţea spiritualităţii, daruri care trebuie împărtăşite tuturor celorlalţi creştini, ca şi aceştia să se bucure şi să ajungă la adevărata credinţă. Pleroma ortodoxă română este o comunitate polifonică şi policentrică, având în vedere faptul că structura tradiţiei prin inculturaţie, adică echilibrul dintre Evanghelie, cultură, naţiune şi Biserică, s-a realizat pe pământul românesc într-un mod fericit. Necesitatea aprofundării unităţii Bisericii lui Hristos, a unei tot mai bune colaborări inter-creştine, reiese cel mai bine din aceea că, provocările postmodernismului, problemele lumii noastre, cu accentuarea majoră a secularismului, a superficialităţii şi a materialismului, cer, cu necesitate, un răspuns creştin unitar, bine articulat şi solid. Lumea noastră are nevoie de mărturia unităţii, nu doar ca să creadă, ci să creadă cu putere multă, pentru ca împreună, cu acea forţă indestructibilă a solidarităţii şi a fraternităţii să schimbăm lumea, în lumina magnifică a Învierii Domnului, a Evangheliei Sale de viaţă dătătoare.

Biserica noastră Ortodoxă are, în spaţiul religios şi creştin, o amprentă specifică, dată, deci, atât de faptul că românii sunt un popor de origine latină, dar aparţin tradiţiei creştine răsăritene, cât şi experineţa istorică, poziţionarea geografică şi direcţiile de orientare culturală şi de civilizaţie. Echilibrată, dar viguroasă, raţională şi mistică, în acelaşi timp, Ortodoxia românească este, cu adevărat, un spaţiu de întâlnire între Răsărit şi Apus, dar şi o paradigmă misionară specifică.

Frumoasa sinteză dintre naţiune şi credinţă, chiar de la debutul în istorie, fac din români şi din Ortodoxia românească un mijloc potrivit de slujire a unităţii văzute a Bisericii lui Hristos. Bineînţeles că, la toate acestea se mai poate adăuga şi fermitatea şi nuanţarea poziţiei teologice, adâncimea şi intensitatea studiilor de teologie, ca şi istoricul exeprienţelor întru dialog a Ortodoxiei româneşti.

Bibliografia

***, *Autocefalie şi comuniune*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 2010;

****Papa Ioan Paul al II-lea în România, Discursuri şi omilii,* EARCB, Bucureşti, 1999;

BEL, Valer, Pr., *Misiune, parohie, pastoraţie. Coordonate pentru o strategie misionară,* Editura Renaşterea, Cluj-Napoca, 2002;

BRIA, Ion, Pr., *Ortodoxia în Europa. Locul spiritualităţii române,* Editura Trinitas, Iaşi, 1995;

BRIA, Ion, Pr., *Tratat de Teologie Dogmatică şi Ecumenică,* Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1993;

CLÉMENT, Oliver, BARTOLOMEU I., Patriarhul Ecumenic, *Adevăr şi libertate, Ortodoxia în contemporaneitate,* Editura Deisis, Sibiu, 1997;

ICĂ, Ioan jr, Arhid., GERMANO, Marani, *Gândirea Socială a Bisericii,* Editura Deisis, Sibiu, 2002;

MORARU, Alexandru, Pr., *Biserica Ortodoxă Română între anii 1885-2000. Dialog teologic şi ecumenic,* Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 2006;

MIHĂIȚĂ, Nifon, Mitr, *Ortodoxie şi Ecumenism*, Editura Asa Media, Bucureşti, 2000;

MIHĂIȚĂ, Nifon, Mitr, *Misologie creştină,* Ed. ASA, Bucureşti, 2005;

MIHĂIȚĂ, Nifon, Mitr, *Misiune, pastoraţie şi slujire ecumenică,* Valahia University Press, Bucureşti, 2009;

PLĂMĂDEALĂ, Antonie, Mitr., *Ca toţi să fie una,* Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1979;

SCRIMA, André, *Duhul Sfânt şi unitatea Bisericii. Jurnalul de Conciliu,* Editura Anastasia, Bucureşti, 2004;

STĂNILOAE, Dumitru, Pr., *Ortodoxia Românească*, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii, Ortodoxe Române, Bucureşti, 1992;

YANNOULATOS, Anastasie, Arhiep., *Ortodoxia şi problemele lumii contemporane*, Editura Bizantinã, Bucureşti, 2003;

ZIELINSKY, V., *Dincolo de Ecumenism*, Editura Anastasia, Bucureşti, 1998.

4. Misiunea Bisericii în contextul secularizării, globalizării şi pluralismului (Pr. prof. dr. Cristinel Ioja)

4.1. Misiunea Bisericii în contextul secularizării

Ce este secularizarea? Termenul *secularizare* trimite la *saeculum* și definește un proces istoric, social, cultural de separare a omului de datul Revelaţiei şi implicit de dogme şi de viziunea creștină, eclesială, duhovnicească, asupra lumii şi vieţii. Secularizarea înseamnă un fel de intrare în secol, cu accentul pe imanent, pe istorie, a unei societatăți în care Biserica, în calitatea ei de imagine a Împărăţiei lui Dumnezeu, nu mai are un loc central. Sub influenţele secularizării, lumea înregistrează adevărate mutații sociale, umane, culturale, economice și de raportare la valorile creștine eclesiale. Într-o societate secularizată, puterea politică, economia, societatea, cultura în ansamblul ei îşi dobândesc autonomia faţă de Biserică. Totuşi, secularizarea nu presupune părăsirea masivă a Bisericii de către oameni, – deşi şi acest fenomen este prezent într-un mod evident –, ci costituie formarea unui cadru de viaţă şi de gândire care nu mai face apel la dimensiunea eclesială a vieţii, aspectele religioase trecând în sfera privată a experienţei omului. Secularizarea nu presupune irelevanţa socială a religiei, dimpotrivă, religia poate juca în continuare un rol însemnat în viața personală și cea socială, însă fără a putea influenţa decisiv structura şi problemele societăţii în general, ea rămânând o voce printre altele, prea puţin importantă pentru a mişca ansamblul social, politic şi economic în direcţia dorită de ea. Mai mult decât atât, orice încercare de impunere a unor norme religioase într-o societate secularizată naşte conflicte, care în viziunea multor oameni se identifică cu subminarea libertăţii sau cu o întoarcere spre epocile întunecate ale istoriei.

Procesul secularizării, care are ca fundament dihotomia dintre Dumnezeu şi lume, a dus la raţionalizarea excesivă a credinţei, la autonomizarea omului, la transferarea credinţei în sfera privată sau, altfel spus, la privatizarea credinţei. Secularizarea pierde din orizontul preocupărilor ei unitatea interioară a cosmosului, separându-l într-un mod fals într-o ordine naturală, autonomă şi omogenă şi o ordine inteligibilă, transcendentă celei naturale şi implicit unitatea interioară a omului, lăsat pradă patimilor şi propriilor iluzii. Părintele profesor Dumitru Popescu, analizând conceptul de secularizare şi consecinţele ce decurg din aceasta, arată că „la baza procesului de secularizare se află trei elemente şi anume: izolarea lui Dumnezeu în transcendent, autonomia creaţiei şi a raţiunii umane şi dominarea lumii de către om. La originea acestui proces de secularizare nu se află revelaţia Noului Testament, fiindcă Scriptura nu pledează niciodată în favoarea separaţiei dintre creaţie şi Creatorul ei, ci o gravă eroare teologică care a confundat transcendenţa lui Dumnezeu cu absenţa Sa din creaţie. Dumnezeu a fost eliminat pur şi simplu de mintea omului din realitatea lumii văzute, fizice sau materiale, pentru a fi cantonat în sfera subiectivităţii umane. Pe această cale, religia şi-a pierdut rolul ei dominant în societate, începând cu epoca iluministă şi a fost privatizată, transformată într-o simplă convingere subiectivă, devenind un sistem de valori, alături de alte sisteme marginale”. Anastasios Yannoulatos face o radiografie a consecinţelor secularizării, printre care enumeră: a) contradictoriul sentiment de putere şi, concomitent, de neputinţă extremă; b) asigurări în ceea

ce priveşte dominarea unei libertăţi generale şi, concomitent, trăirea individuală a lipsei de libertate; c) integrarea într-o familie care cuprinde lumea întreagă şi totodată tragicul sentiment al izolării; d) de multe decenii, oameni, popoare, asociații și instituții laudă pacea, concomitent, mulţi se întreabă dacă nu cumva pacea pentru cei puternici nu înseamnă o viaţă confortabilă şi prielnică pentru oprimarea celor lipsiţi; e) războiul este transferat şi la nivelul corporaţiilor şi societăţilor economice. Imaginea secularizării este astăzi una dezolantă, cu toate aspectele ei pozitive de îmbunătăţire a vieţii, de libertăţi, de progres ştiinţific şi tehnologic, întrucât se observă tot mai pregnant o trecere de la o *secularizare umanistă* la un *secularism dezumanizant,* de negare a persoanei umane şi a lumii ca creaţie a lui Dumnezeu. De fapt, secularismul este consecinţa firească a unei umanităţi autonome şi secularizate care, de câteva secole încoace, şi-a organizat viaţa la toate nivelele societăţii mai mult după voia omului şi mai puţin după voia lui Dumnezeu. Însă „moartea lui Dumnezeu" atrage după sine moartea omului, care nu-și mai găseşte sensul existenței sale, situat fiind în afara legăturii ontologice cu Modelul său, descoperit în Hristos, Logosul Întrupat.

Teologia ortodoxă, în misiunea ei, va afirma întotdeauna că societatea secularizată are nevoie de dimensiunea spirituală a realităţii întrupată în Biserică, are nevoie de profunzimile unei vieţi care să unească diviziunile într-o diversitate creatoare, fără confuzii şi amestecări periculoase. O reorientare din interior a societăţii secularizate, cu toate aspectele acesteia, nu poate avea loc fără perspectiva spiritualităţii creştine răsăritene, propuse de Biserică, atât la nivel antropologic, cât şi cosmologic şi sociologic. Perspectiva pe care o propune teologia ortodoxă depăşeşte în Hristos Logosul întrupat atât istorismul şi umanismul autonom, cât şi acosmismul, ridicând omul, societatea şi lumea spre sensul autentic, curat şi suprem al existenţei lor, identificând resorturile interioare ale menirii lor şi disponibilitatea soteriologică făcută posibilă prin Iisus Hristos.

În acest sens este nevoie de asimilarea şi evidenţierea corpusului doctrinar al Bisericii, având totodată deschidere spre problemele şi provocările actuale, ferindu-ne astfel, atât de intelectualizarea credinţei, prin acceptarea secularizării în teologia Bisericii şi în viaţa noastră, cât şi de reducerea credinţei la sentimente şi practici individualiste, prin acceptarea pietismului în teologia şi viaţa noastră. Aceste două tendinţe caricaturizează în linii generale trăirea şi viaţa creştină, contribuind astfel la dezintegrarea treptată a conştiinţei eclesiale. Este foarte important pentru teologia Bisericii în vederea misiunii ei să găsească relaţia dintre planul doctrinei şi vieţii Bisericii şi planul vieţii cotidiene, măcinate de individualism, hedonism, consumism şi idolatrie. Această misiune nu este deloc uşoară dar nici inaccesibilă; ea este salvatoare. Sfântul Vasile cel Mare spune, în acest sens: „învăţătura despre felul în care trebuie să trăiască creştinul n-are nevoie atât de mult de cuvinte, cât mai ales de pilda zilnică". Deci, a vorbi cu convingere lumii contemporane despre Hristos nu o putem face decât integraţi sacramental-eclesial. Această mărturisire personal-comunitară constituie misiunea primordială a teologiei şi slujirii pastorale a Bisericii în contextul actual. Părintele George Florovski afirmă și el : „În timpul de faţă suntem din ce în ce mai convinşi că «teologia faptelor» este singura teologie ortodoxă sănătoasă. Este Biblică. Este Patristică. Este în conformitate deplină cu «cugetul Bisericii»".

Misiunii Bisericii într-o lume secularizată îi revine rolul decisiv de a inspira structurile şi factorii decizionali ai lumii spre o asumare conştientă şi responsabilă a voii lui

Dumnezeu, descoperită în istorie în și prin Iisus Hristos. Această „inspiraţie” trebuie centrată în dogmele, spiritualitatea, Liturghia şi experienţa Bisericii.

4.2. Misiunea Bisericii în contextul globalizării

Ce este globalizarea, ce este această mişcare amplă ce pare a nivela prin sinteză identitatea diversificată a lumii? Globalizarea este un fenomen ireversibil, complex, prin care sunt puse în lumină manifestările autonome şi sincretist-relative ale omului, valorile ştiinţei şi tehnicii, ale consumismului şi utilitarismului, ale hedonismului şi pan-sexualismului. Globalizarea deschide perspectivele unei uriaşe transformări economice, culturale şi religioase a lumii actuale, centrate în ceea ce doreşte omul autonom și indiferent religios. Prin globalizare, creştinismul este supus la anumite presiuni şi provocări fără precedent: provocarea de a fi subjugat prin economie/consumism, cultură autonomă/individualism şi sincretism/relativism. Aceste manifestări complexe determină şi structurează traiectoria culturală şi socială actuală, raportarea omului la valorile tradiţionale şi disponibilitatea acestuia pentru integrare într-o lume globală, sincretistă şi relativă din punct de vedere religios. Sunt puse sub o presiune teribilă valorile religioase și culturale ale creştinismului european, în general, şi valorile eclesiale, culturale şi comunitar-personale ale Ortodoxiei, în special.

Cu toate aceste provocări, globalizarea nu este, pentru Biserică, ceva demonic de care este necesar să ne ferim, ci este un fenomen pe care trebuie să-l înţelegem şi înainte de a ne retrage din calea lui nivelatoare, trebuie să-l asumăm critic, din perspectiva Revelaţiei împlinită și desăvârșită în Hristos şi a vieţii Bisericii ce descoperă lumii viaţa în Hristos. Globalizarea nu este ceva rău în sine, ci este un fenomen ireversibil care are un caracter *ambivalent*, în sensul că dă posibilitatea nu numai „răului” să se exprime în diversitatea manifestării lui şi astfel să influenţeze atitudinile oamenilor la nivel global, în special prin medii, ci dă posibilitatea şi „binelui” să se exprime şi să influenţeze conştiinţele şi atitudinile oamenilor la nivel global. Biserica nu trebuie să facă pasul înapoi dinaintea acestui fenomen, demonizându-l sau ignorându-l, ci trebuie să se folosească de oportunităţile acestui fenomen pentru a-şi vesti în lume adevărul ce o defineşte ca viaţă nouă. Globalizarea stilurilor de viaţă şi de consum, globalizarea pieţei, a finanţelor şi a culturii, toate aceste aspecte provoacă ethosul Bisericii, privit în perspectiva dimensiunii universale a mesajului mântuitor al lui Hristos. Pentru aceasta Biserica are nevoie să înţeleagă procesele globalizării, motivaţiile şi scopurile ei, modalitatea în care acestea influenţează viaţa spirituală şi socială a oamenilor şi nu mai puţin cea religioasă.

Totodată, este necesar ca Biserica să conştientizeze faptul că îşi desfășoară misiunea ei în interiorul acestui fenomen, care a cuprins lumea, şi astfel să caute soluţiile misionare, pastorale şi apologetice, pentru a transforma lumea din interiorul acestui fenomen. Astfel, trebuie să fim preocupaţi de modul în care vom valorifica acest „fenomen” şi nu cum îl vom demoniza. În acelaşi timp, suntem chemaţi să arătăm lumii valoarea culturii creştine care are nu doar o dimensiune orizontală, ci este inspirată şi centrată în Revelaţia lui Dumnezeu, în experienţa Bisericii şi în Vieţile Sfinţilor.

Cultura Bisericii – ce are ca scop sfinţenia - se poate vesti cu toată bogăţia de sensuri şi experienţe întregii lumii, tocmai din interiorul acestui fenomen, Biserica având o iradiere socială intrinsecă modului ei de a fi. În acest sens, Biserica poate uza nu numai de mijloacele

ei misionare, ci şi de mijloacele lumii contemporane, globalizate, cum sunt ştiinţa, tehnica, mediile, etc., pentru a-şi face cunoscută viaţa sa, cultura sa, cultură menită să dăruiască omului un sens superior, într-o lume care îşi pierde tot mai mult sensul. Astfel, Biserica este chemată, ca oarecând Sfântul Apostol Pavel în Areopag, în *arena* lumii actuale pentru a-i vesti acesteia, în mijlocul idolilor ei, viaţa şi cultura sa, concentrate în Hristos şi în vieţile sfinţilor.

Şi Sfântul Pavel a mărturisit pe Hristos cel răstignit și înviat într-o lume ce concentra în ea supremaţia culturii antice, idolatre, fiind în minoritate şi într-un context indiferent faţă de El pentru că nu-L cunoștea (*Faptele Apostolilor* 17, 16-23). Biserica este chemată să mărturisească astăzi în minoritate şi tot într-un context idolatru, global, pe Hristos Cel răstignit şi înviat, ca sens al omului şi lumii. Sfântul Pavel mărturiseşte cele despre Hristos „în mijlocul lor", iar Biserica va mărturisi cele despre Hristos în „mijlocul lumii", în mijlocul unei lumi globalizate, unde sunt creştini şi necreştini, ortodocşi şi neortodocşi, credincioşi şi necredincioşi. Pentru mulţi dintre aceştia, Hristos este un Dumnezeu străin, un *Dumnezeu necunoscut* în comparaţie cu idolii şi dumnezeii acestei lumi. Este necunoscut pentru că se vesteşte pe Sine lumii prin Biserică, ca fiind Învierea şi Viaţa, în timp ce lumea de azi, așa cum se arată în manifestările ei, nu prea mai crede în înviere şi în viaţa veşnică, personificate în Hristos. Aceasta nu înseamnă că oamenii de astăzi nu caută să afle – ca şi filosofii din Areopag – şi să-şi aline dorul esenţial al fiinţei lor, dor care nu poate fi nici pe departe împlinitit de societatea de consum, de ştiinţă, de tehnică sau de exacerbarea patimilor individuale şi colective. Să nu uităm că Biserica a mai fost şi în primele veacuri minoritară şi nu a dispus de mijloacele de comunicare specifice societăţii globalizate de astăzi. Mai mult, a fost persecutată, dar a devenit majoritară prin vieţile sfinţilor ei, a celor care nu numai că au vestit, ci în primul rând au trăit, viaţa lor fiind vestirea lor şi a Bisericii prin excelenţă. Biserica a angajat un dialog cu lumea de atunci prin sfinţii ei, însuşi Hristos a dialogat cu lumea de atunci prin sfinţii Săi, adresându-i chemări la un nou sens şi la o nouă viaţă. Lupta s-a dus pentru câştigarea fiecărui om la exigenţele Evangheliei, şi avea conotaţii soteriologice-eclesiale şi comunionale şi nu mai puţin de responsabilitate creştină în societate.

De aceea, Biserica poate oferi lumii, în mod autentic, modelul unei unificări reale care să fie în concordanţă cu aspiraţiile ontologic-personale ale omului. Biserica poate oferi, şi oferă lumii, fără ca prin aceasta să cadă în auto-suficienţă, modelul unităţii Persoanei divino-umane a lui Hristos şi prin extindere, modelul întrupării acestei unităţi în vieţile sfinţilor – oameni din diferite neamuri – care dau mărturie nu numai despre depăşirea sciziunilor lumii şi ale vieţii, ci şi despre universalitatea acestui model. Biserica are nenumărate exemple prin care oamenii sfinţi au devenit oameni universali, actualizând în diferite contexte istorice universalitatea şi misterul mântuirii în Hristos. De asemenea Biserica poate arăta într-o lume globalizată şi secularizată că are posibilitatea să ofere în Hristos un model de viaţă în care fiecare persoană umană contează dimpreună cu comunitatea din care face parte, comunitate ce rămâne în comuniune cu alte şi alte comunităţi în Hristos.

Astfel fiecare persoană umană poate depăşi în Hristos şi în Biserică sciziunea propriei vieţi, separaţia de celelalte persoane, separaţia de Dumnezeu şi adversitatea şi separaţia faţă de cosmosul în care trăieşte. Această unificare a lumii în Hristos nu va anula unificarea economică, culturală sau socială a lumii. Dimpotrivă o va soluţiona, întări şi menţine, aşa cum sufletul ţine trupul. Această intensificare a unităţii lumii în Hristos, va facilita totodată trecerea lumii spre

comuniune, solidaritate, cunoaştere, prosperitate, dreptate, adevăr, dincolo de atitudini exacerbate şi generalizate ale egoismului, abuzului, intoleranţei, exploatării, injustiţiei şi idolatrizării. Această perspectivă a universalităţii lumii în Hristos, se realizează în Biserică şi prin Biserică şi poate fi o soluţie demnă de asumat într-o lume globalizată. Aceasta pentru că Modelul Hristos, întrupat în Biserică şi în sfinţi, depăşeşte schemele ideologice ale modernităţii şi post-modernităţii, schemele ideologice ale secularizării şi globalizării, privind unitatea lumii şi a omului într-o lume globalizată. Aceste scheme ideologice promovează o unitate exterioară, artificială şi conjuncturală fundamentată pe idei şi viziuni imanente şi pur biologice, care pot fi depăşite şi plinite, prin viziunea duhovnicească şi unitar-perihoretică a Bisericii, mărturisită lumii într-un mod viu şi exemplar în vieţile sfinţilor, oameni reunificaţi şi reînnoiţi în Hristos şi în Biserică.

Modelul Hristos întrupat în Biserică va trece în viaţa oamenilor prin mărturisirea sfinţilor, pentru ca oamenii să experimenteze în mod liber şi conştient mişcarea ascendentă a reunificării lor în Hristos, prin Biserică. Fără o astfel de asumare mărturisitoare a Bisericii în lumea globalizată, nu vom putea nici schimba lumea, nici întrupa pe Hristos ca model al unităţii lumii, în conştiinţa universală a lumii.

Biserica, prin desfăşurarea conştiinţei sale în lume, prin conştiinţa sfinţilor, va face nu numai dovada particularului, ci şi a universalului, particular şi universal care în Hristos îşi vor găsi exprimarea autenticităţii nu numai aici pe pământ, ci şi în Împărăţie. Când vorbim despre „conştiinţa sfinţilor" ne referim nu doar la sfinţii care au trecut la cele veşnice, ci şi la noi, creştinii, chemaţi să devenim sfinţi, să mărturisim în lume adevărul sfinţeniei lui Hristos şi al sfinţilor.

Astfel universalitatea vieţii în Hristos ca model al Bisericii se desfăşoară în lume prin vieţile sfinţilor, devenind înăuntrul lumii *germenele* reunificării lumii în Hristos şi în Biserică. Prin aceasta, universalitatea devine o realitate a vieţii creştine, angajate pe drumul sfinţeniei în Hristos şi Biserică prin care se lucrează încă de aici Taina Împărăţiei, menită să cuprindă întreaga lume în iubirea lui Hristos.

Fenomenul globalizării, în perspectivă economică, culturală, informativă de comunicare sau de mobilitate geografică, are în centrul său omul, omul lumii de astăzi care generează acţiuni diverse şi înregistrează rezultatul lor, având avantaje şi dezavantaje materiale şi având avantaje şi dezavantaje spirituale. Un fapt este evident, că în cadrul acestui fenomen, omul îşi schimbă treptat poziţia faţă de modelul societăţilor tradiţionale şi în special poziţia faţă de modul de viaţă al Bisericii. El caută prin intermediul acestui fenomen – fiind prin secularizare şi autonomizare o „fiinţă fără rădăcini" – alte şi alte experienţe religioase ce implică alte religii şi alte culturi.

În ce măsură Bisericile creştine sunt pregătite să facă faţă fenomenului sincretist într-o lume globalizată? Globalizarea deschide înaintea Bisericii spaţiul celei mai mari provocări a ultimelor secole şi anume posibilitatea câştigării lumii pentru Hristos sau pierderea lumii într-un sincretism în care raportarea acesteia la viaţa Bisericii va fi confuză şi distorsionată îngrijorător. Expansiunea religiilor şi cultelor orientale este extrem de rapidă şi virulentă pentru orizontul de aşteptări al omului contemporan, lipsit de o viziune clară asupra propriei religii, *pierdut,* de foarte multe ori, am putea spune, în propria religie, prin necunoaşterea experienţei şi profunzimilor ei. Ortodoxia nu va putea face misiune evitând fenomenul globalizării, ci doar

folosindu-se de oportunităţile pozitive ale acestuia. Desigur, acest fapt nu se poate realiza dintr-o dată, ci treptat, printr-o re-convertire a lumii în care Biserica este minoritară, înspre o lume în care Biserica să devină majoritară, având ca mediu al acestei convertiri modelul şi iubirea comunităţilor Bisericii şi exemplul şi mărturisirea sfinţilor.

Dacă lumea actuală îşi vesteşte la nivel global setul ei de valori şi nonvalori, prin intermediul mijloacelor de comunicare, de ce creştinii şi Biserica noastră să nu vestească valorile Evangheliei lui Hristos prin intermediul acestor mijloace? Desigur, acest mod nou de vestire implică un privilegiu, dar şi o mare provocare la adresa misiunii Bisericii în secolul al XXI-lea. Dacă în lumea globalizată se transmite cu repeziciune setul de valori şi nonvalori al diferitelor concepţii şi idei care privesc lumea şi omul, de la cele secularizate şi ateiste până la cele nihiliste şi sincretiste, este necesar ca Biserica să-şi regândească misiunea ei ca răspuns la aceste provocări, transmiţând lumii – în contextul şi cu mijloacele lumii în care mărturiseşte - în contrapondere cu aceste concepţii, modul ei de viaţă, cultura ei. Numai aşa va reuşi să pună sub presiune conştiinţa globală şi secularizată a umanităţii în secolul al XXI-lea şi de aici în secolele care vor urma și să conducă lumea spre Împărăție.

4.3. Misiunea Bisericii în contextul pluralismului

Biserica Ortodoxă, într-o societate pluralistă, globalizată şi secularizată se confruntă cu anumite provocări: 1) relativizarea Tradiţiei Bisericii şi a spiritualităţii ceştine şi confuzia dintre Tradiţie şi tradiţii cu accentul pe cele din urmă; 2) privatizarea credinţei şi proliferarea individualismului religios; 3) micşorarea impactului ethosului ortodox în societate unde concepţiile utilitariste şi consumeriste, bazate pe progresul tehnologiei, a mediilor şi pe exacerbarea dorinţelor, câştigă teren; 4) relativizarea absolutului şi absolutizarea relativului, aşa încât, noţiunea de *adevăr,* în sensul Revelaţiei, suferă în toate domeniile o relativizare crescândă, adevărul fiind mai mult legat de opţiunile *individului*. Problema fundamentală a lumii de azi este aceea că, prin intermediul unei „gândiri utilitariste", subordonează politica, societatea, cultura, religia, sferei economice şi tehnologice, oferind iluzia construirii unei vieţi fericite aici pe pământ, un fel de rai pământesc, fără Biserică, fără dogme, fără ierarhie, fără credinţă, fără Dumnezeu şi chiar fără religie. După această mentalitate, împlinirea omului nu se realizează însă în acest „rai", prin credinţa în Dumnezeu şi virtuţi, ca întrupare variată a acestei credinţe, ci prin credinţa în puterile omului şi ale tehnologiei, prin întreaga atmosferă pe care lumea o întreţine în satisfacerea plăcerilor omului. Adevărul Evangheliei lui Hristos, prezent şi viu în Biserică, începe să sufere o relativizare în conştiinţa creştinilor şi dacă nu este înlocuit cu alte „adevăruri" economice, politice, culturale, sociale, ştiinţifice, este ignorat sau receptat confuz.

Dintr-o asemenea conjunctură a apărut şi s-a extins în conştiinţa multor „creştini" şi ideea că creştinismul nu este singurul adevăr care duce la mântuire, ci este doar unul dintre marile adevăruri ale religiilor lumii, sau că Ortodoxia nu este singura Biserică care duce la mântuire – *Una Sancta* – ci este una dintre Biserici şi Confesiuni, şi mai nou, Evanghelia, aşa cum a fost ea integrată în canonul biblic, nu este singura autentică, ci mai sunt şi altele pe care Biserica primelor veacuri le-a eludat intenţionat, pecetluind fără obiectivitate canonul biblic, sau că Hristos nu este Dumnezeu şi Om, ci numai om, un om harismatic, un înţelept plasat în contexte istorice şi existenţiale confuze. Astfel, în toate aceste cazuri, *opţiunea individualistă*

poate confecţiona şi alege o concepţie sau alta din multe, pe care o împodobeşte cu florile unui adevăr trecător, menit însă să dărâme orice adevăr peren în conştiinţa subiectului uman. Mai mult, opţiunea individualistă a omului poate confecţiona o credinţă sincretistă, preluând din mai multe religii sau tradiţii religioase aspectele care îi convin şi pe care le unifică prin sinteză sau alăturare, în manifestările vieţii.

Cu alte cuvinte, omul actual îşi formează şi aderă treptat la un alt set de valori decât cele ale Bisericii, accentul receptării dogmelor Bisericii fiind pus nu pe obiectivitatea Revelaţiei, ci pe subiectivitatea individului. În contextul actual, pluralist şi sincretist, individul dă valoare Bisericii, dogmelor, tradiţiilor, în măsura în care le receptează şi le acceptă sau nu. De aceea, omul este liber să aleagă din „piaţa" globală a religiilor, credinţelor, concepţiilor şi filosofiilor lumii, elemente care îi convin şi pe care le integrează într-un mod individualist-sincretist de viaţă. Receptarea fără discernământ a mesajului mass-media contribuie din plin la accentuarea acestor aspecte, globalizarea fiind legată de sincretism religios şi de afirmarea individului în conştiinţa globală a lumii virtuale. Această conştiinţă statuează un nou mod de a fi al omului, de a iubi, de a se comporta, de a se amuza, de a munci, de a face, de a produce, de a consuma, de a reacţiona, de a călători, de a descoperi, de a apărea, de a comunica, de a învăţa. Conştiinţa universală de factură sincretistă, susţinută prin medii, îşi are preoţii ei, ierarhiile ei, sărbătorile ei, adunările ei, competiţiile ei, distracţiile ei, idolii ei, dumnezeii ei, caravanele ei, deci un alt etos decât cel al Bisericii lui Hristos. Toate acestea sunt mult mai familiare pentru conştiinţa globală a oamenilor, decât conştiinţa eclesială a vieţii creştine. Mai mult, chiar şi pentru mulţi creştini, aceste manifestări întreţinute prin medii, devin mai urmărite şi mai „gustate" decât credinţa şi viaţa lor în Hristos şi în Biserică.

Viziunea economică şi consumistă a omului face din religie un auxiliar al acestuia, iar prin globalizare orice religie – cu unele excepţii - devine determinată de această viziune şi nu invers. Există un singur Dumnezeu, afirmă tot mai mulţi formatori de opinie şi nicio religie nu deţine în mod absolut adevărul. Adevărul universal în care noi trebuie să credem şi pe care să-l mărturisim, este economia şi consumismul, este ceea ce cade sub simţuri şi-mi satisface imediat plăcerea, sau puterea autonomă a omului de a deveni *dumnezeu*. Aşa se ajunge la proclamarea consumului ca formă supremă de religiozitate care le structurează treptat pe celelalte şi la afirmarea omului ca stăpân autonom al universului. Viaţa umană însăşi tinde să se reducă la acest joc periculos al *producţiei excesive* şi *consumului excesiv,* omul fiind confiscat şi înrobit de seducţiile acestui joc al posesiunii, care dă iluzia puterii şi în ultimă instanţă chiar iluzia nemuririi.

Aceste tendinţe creează în parohii – mai mult decât modernitatea –, printr-un intens proces de privatizare a credinţei, ca prelungire în spaţiul religios a individualismului, cadrele mentale şi comportamentale ale unui creştinism fără Biserică. Adică Dumnezeu – Da, Biserică/Ierarhie – Nu. Apare un nou tip de creştin – pe lângă cel idolatru care duce o viaţă duplicitară între Biserică şi lume – un creştin care afirmă că crede în Dumnezeu, se roagă lui Dumnezeu, însă neagă rolul fundamental al Bisericii, importanţa ei în a-L face prezent pe Dumnezeu în lume şi în viaţa umană, în vederea desăvârşirii. Iată noi citim Biblia, chiar ne rugăm din când în când, obligaţiile financiare pentru Biserică le-am achitat, Biserica să se roage pentru noi – afirmă mulţi creştini – dar ştiţi, la Biserică nu mergem, nu avem timp sau nu ne interesează. Prin această atitudine, conştiinţa eclesială a identităţii creştine este fracturată, iar

receptarea şi experierea dogmelor şi spiritualităţii Bisericii devine deficitară, dacă nu chiar absentă.

Desăvârşirea este căutată individualist, în afara spaţiului personalist-comunitar al Bisericii, în afara dimensiunii experimentale a dogmelor, ce implică relaţii interpersonale între oameni şi între oameni şi Dumnezeu pe de o parte, iar pe de altă parte, desăvârşirea este căutată într-un mod autonom, printr-un apel susţinut la unele practici sincretiste de factură panteistă, din sfera religiilor orientale sau din puzderia concepţiilor şi sistemelor religioase. Peste toate aceste tendinţe individualiste şi autonome, se caută desăvârşirea omului prin ştiinţă şi tehnică, prin consumism sau printr-o pătimaşă exaltare a trupului în variate manifestări şi forme idolatre. În lumea de astăzi există, aşadar, o confuzie între autentic şi neautentic.

A distinge între autentic şi neautentic este misiunea cea mai urgentă a Bisericii în lumea de azi. Distingerea absolutului de relativ se pare a fi problema cea mai urgentă de care teologii ortodocşi de azi trebuie să se ocupe. Misiunea lor este, în această privinţă, una vie şi constructivă, ea trebuind să conducă la o repunere în valoare a naturii și rolului Bisericii în lume. Căci numai prin descoperirea şi contemplarea a ceea ce este absolut vor putea, în deplină siguranţă, să se orienteze în masa tradiţiilor omeneşti, pentru a conduce lumea spre ceea ce este autentic creștin. Prin urmare, este nevoie ca teologia şi Biserica în ansamblul ei să reflecteze critic la toate aceste aspecte - exercitându-şi funcţia profetică -, și delimitând între ceea ce este autentic şi ceea ce nu este autentic în viaţa şi practica Bisericii în ansamblul ei. În acest sens, Biserica este chemată să afirme continuu *cine* este ea şi care este misiunea ei în lume, ce contribuţii esenţiale poate aduce ea *pentru viaţa lumii* şi cum poate înnoii esenţial viaţa lumii, orientând-o spre Împărăţia lui Dumnezeu.

BIBLIOGRAFIE

Sfântul Vasile cel Mare, *Epistola 150,4*, în „Scrieri”, partea a III-a, Col. PSB, vol. 12, trad. Pr. Prof. Dr. Constantin Corniţescu, Pr. Prof. Dr. Teodor Bodogae, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1988.

BACONSCHI, Teodor, *Ispita binelui. Eseuri despre urbanitatea credinţei*, Editura Anastasia, Bucureşti, 1999;

FLOROVSKY, George, *Biserica, Scriptura, Tradiţia. Trupul viu al lui Hristos,* trad. Florin Caragiu, Gabriel Mândrilă, Editura Platytera, Bucureşti, 2005;

ICĂ, Ioan I. jr, Diac., *Canonul Ortodoxiei. I. Canonul Apostolic al primelor secole*, Editura Deisis/Stavropoleos, 2008;

IOJA, Cristinel, Pr., *Homo economicus. Iisus Hristos, sensul creaţiei şi insuficienţele purului biologism,* Editura Marineasa, Timişoara, 2010;

IOJA, Cristinel, Pr., *Homo adorans. Între Iisus Hristos şi politeismul lumii contemporane,* Editura Universității „Aurel Vlaicu”, Arad, 2008;

LIPOVENSKY, Gilles, *Le bonheur paradoxal. Essai sur la société d'hyperconsommation*, Editions Gallimard, 2006;

LIPOVENSKY, Gilles, Gilles, Serroy Jean, *L'Écran global. Culture-médias et cinema à l'âge hypermoderne,* Editions du Seuil, 2007 ;

MEYENDORFF, John, *Ortodoxie şi Catolicitate,* trad. Călin Popescu, Editura Sofia, Bucureşti, 2003;
POPESCU, Dumitru, Pr., *Transfigurare şi secularizare. Misiunea Bisericii într-o lume secularizată*, Studii Teologice, XLVI (1994), nr. 1-3;
POPESCU, Dumitru, Pr., *Omul fără rădăcini,* Editura Nemira, Bucureşti, 2001;
POPOVICI, Justin, *Omul şi Dumnezeul-Om*, trad. Pr. Prof. Ioan Ică şi Diac. Ioan I Ică jr, Editura Deisis, Sibiu, 1997;
YANNOULATOS, Anastasios, Arhiep., *Ortodoxia şi problemele lumii contemporane,* trad. Gabriel Mândrilă, Pr. Constantin Coman, Editura Bizantină, 2003.

5. Biserica în societate: solidaritatea Bisericii cu lumea, diaconia, misiunea profetică a Bisericii (Pr. prof. dr. Valer Bel)

Chemarea Bisericii este nu numai să cunoască lumea către care este trimisă, ci să vestească mântuirea și desăvârșirea ei în Hristos: ,,Căci Dumnezeu așa a iubit lumea, încât pe Fiul Său Cel Unul-Născut L-a dat ca oricine crede în El să nu piară, ci să aibă viață veșnică" (*Ioan*, 3,16). Lumea către care este trimisă Biserica este darul iubirii lui Dumnezeu, destinată mântuirii și îndumnezeirii prin har în Împărăția lui Dumnezeu. Misiunea Bisericii este de a deschide în deplină conștiință perspectiva pentru această realitate ultimă a lumii și de a fi, aici și acum, locul în care lumea participă, prin anticipare, deja, la această realitate ultimă.

5.1. Situația lumii de astăzi

Astăzi, lumea spre care este trimisă Biserica nu mai poate fi definită ca spațiu necreștin de misiune, ci mai degrabă, ca situația umană în care Evanghelia lui Hristos nu a devenit încă acea realitate concretă în care oamenii, primind Evanghelia, sunt așezați pe calea cu Hristos spre Împărăția lui Dumnezeu. În acest sens, *lumea* se poate găsi atât în spațiul care nu a fost niciodată creștin, cât și în structurile moderne ale societății secularizte. Procesul de secularizare care însoțește civilizația tehnologică, ideologiile seculariste și folosirea lor ca putere politică, toate acestea sunt *semne* ale lumii.

Situația lumii de azi se prezintă așadar diferit de situația în care Biserica și-a desfășurat misiunea înainte de epoca modernă. Specificul ariei spirituale umane căreia se adresează misiunea Bisericii este foarte vast și variat. Biserica trebuie, de aceea, să abordeze aceste arii spirituale în mod diferit pentru a avea o eficiență salvatoare. Mai întâi sunt acele segmente ale societății care au aparținut inițial Bisericii, dar acum sunt foarte departe de aceasta, Evanghelia având aici mai mult o semnificație cultural-istorică, decât una existențială. Acestea ar putea fi definite ca domenii de misiune internă. Aici Biserica se confruntă cu situații cu totul noi, inedite, față de acelea pe care le-a întâlnit Biserica la început.

Sunt apoi acele domenii care au aparținut sau aparțin încă diferitelor religii și care nu s-au bucurat încă de o experiență creștină. Acestea au caracteristici deosebite față de cele ale oamenilor cărora le-au propovăduit misionarii crștini în primul mileniu. Căci omul contemporan, fie că este creștin sau aparține unui popor care nu L-a cunoscut niciodată pe Hristos, are o conștiință de sine ridicată. Dar această conștiință este puternic marcată de secularismul modern și postmodern.

Domeniile societății umane care s-au înstrăinat de Biserică, pierzându-și orice înțelegere a credinței creștine sunt foarte întinse. Gradul acestei îndepărtări spirituale variază de la indiferență până la ostilitate deschisă. Biserica trebuie să se întrebe care sunt cauzele acestei situații și dacă printre aceste cauze nu există și factori care-și au originea în comportamentul din trecut al Bisericii. Cum poate fi schimbat acest comportament și cum poate fi diminuată și eliminată această înstrăinare? De ce alte metode avem nevoie dacă această înstrăinare se datorește circumstanțelor care au intervenit în viața omenirii și necesită o abordare nouă din partea Bisericii. Cum poate fi schimbat acest comportament și cum poate fi diminuată și eliminată această înstrăinare? De ce alte metode avem nevoie dacă această înstrăinare se datorește circumstanțelor care au intervenit în viața omenirii și necesită o abordare nouă din partea Bisericii? În dialogul cu oamenii care nu au urmat niciodată credința creștină, adică în dialogul prin misiune externă, Biserica trebuie să-și pună întrebarea de ce în al doilea mileniu nu a reușit să câștige oamenii pentru creștinism decât într-un mod fragmentar sau numai pentru perioade scurte de timp. Căci se poate observa că în unele situații oamenii s-au opus vehement creștinismului. Nu înseamnă aceasta că unul din motivele pentru refuzul acestora este modul în care creștinismul s-a prezentat pe sine în cel de-al doilea mileniu?

Motivul principal, indicat în general, al înstrăinări oamenilor care inițial au mărturisit credința creștină este rolul determinant al tehnologiei moderne în viața oamenilor, de care este strâns legată preocuparea covârșitoare sau aproape exclusivă pentru satisfacerea nevoilor materiale. Acestea au exclus orice interes spiritual.

La baza acestui comportament al omului contemporan se află concepția autonomă despre lume, care s-a manifestat cu intensitate deosebită începând cu secolul al XVII-lea, cunoscut ca secolul luminilor (*Aufklärung*). Datorită conflictului pe care l-a avut cu teologia apuseană, cultura iluministă a deplasat centrul de interes al omului contemporan de la Dumnezeu și credință la rațiunea autonomă și la știință. „Gânditorii iluminiști vorbeau despre epoca lor ca despre o epocă a rațiunii, și prin rațiune înțelegeau esențial acele forțe analitice și matematice prin care omul poate ajunge (cel puțin în principiu) la o înțelegere completă a realității în toate formele ei și să devină astfel stăpânul deplin al naturii. Nu mai este permis ca Revelația divină, ca vechea Tradiție sau dogma sacră să mai aibă dreptul de a controla exercițiul științei. Immanuel Kant, referindu-se la esența *iluminismului*, a spus că acesta constă în «îndrăzneala de a cunoaște – *aude sapere* -», și de atunci și până astăzi, cu toate schimbările intervenite în filosofia științei, această afirmație kantiană a definit adevărul central al culturii europene." La originea acestei concepții deiste și autonome despre lume se află și o gravă eroare a teologiei creștine raționaliste, care a confundat, așa cum arată Adunarea Generală a Consiliului Mondial al Bisericilor de la Canberra (1991), transcendența lui Dumnezeu cu absența Sa din creație. Potrivit acestei concepții, Dumnezeu a creat lumea care în virtutea unor cauze secunde imanente, separate de cauza lor primă transcendentală, funcționează ca o mașină, în mod independent și autonom față de Dumnezeu. Caracterul imanentist al culturii autonome și secularizate se descoperă cu precădere în teoria evoluționistă, care încearcă să explice originea vieții și dezvoltarea ei pe pământ prin intermediul unor cauze naturale care fac abstracție de intervenția lui Dumnezeu în creație. Cu toate că se înfățișează ca o teorie științifică, ea face apel, pentru a explica originea vieții pe pământ, la cauze neștiințifice și irațională, cum ar fi hazardul și întâmplarea. Teoriile evoluționiste continuă și astăzi să facă carieră victorioasă în anumite medii științifice, tributare culturii autonome și secularizate, contribuind în mare măsură la dezorientarea spirituală și morală a societății. Căci din momemtul în care se pretinde, fără a se putea demonstra concludent, că omul nu este creat de Dumnezeu după chipul Său și destinat spre asemănarea cu El, ci după chipul și asemănarea ființelor inferioare lui, se distruge sensul adevărat existenței umane. În locul efortului pentru ascensiunea spre valorile adevărate și netrecătoare personalizate în Hristos, Dumnezeu și Om adevărat, omul este orientat să se lanseze într-o cursă nesfârșită după valorile materiale, care nu pot satisface setea de eternitate a omului tocmai pentru că sunt lucruri create și trecătoare, inferioare omului. Erich Fromm arată pe bună dreptate că „religia industrială tinde să reducă omul la calitatea de sclav al economiei și al sistemelor inventate de el."

Concepția cosmologică autonomă, devenită dominantă în cultura contemporană, a permis omului pe de o parte, să dobândească o putere tehnologică fără egal în istoria omenirii, pe de altă parte, a dus la secularismul modern și postmodern, care are tendința de a acorda o valoare aproape exclusivă bunurilor materiale și tehnicii, și în mod analog omenirii în sine și procesului de evoluție, așa încât înafara acestui progres nu se recunoaște o finalitate a vieții omenești. În felul acesta, secularismul întoarce privirile omului de la Dumnezeu și preocupările pentru valorile spirituale spre valorile trecătoare ale lumii sensibile, făcându-l să se atașeze de acestea ca fiind singura realitate și să-și caute împlinirea și desăvârșirea numai în ea. Immanuel Kant, filozoful prin excelență al iluminismului, pornește de la categoriile apriorice date în mintea omului, în special de la legea cauzalității, în locul lui Dumnezeu. În acest sistem, rolul omului nu mai este cel de a descoperi legile naturii și a le pune în slujba împlinirii și desăvârșirii omului, ci de a impune naturii propria sa voință. Astfel au început să apară ideologiile și sistemele de gândire care au obligat omul, din cauza caracterului lor reducționist, să

trăiască într-un mediu artificial. Așa încât, după cum afirma Schelling, ,,omul prometeic nu recunoaște caracterul real așa cum a fost zidit el de către Dumnezeu, ci caută să dea formă realității după chipul și asemănarea sa, ca să trăiască astfel suveran și obstinant într-o lume de ideal și vis, adică într-o lume artificială."

Cultura modernă secularizată exercită o mare influență asupra conștiințelor prin intermediul mijloacelor de comunicare în masă, care domină viața omului contemporan. La această influențare contribuie în mod decisiv separația între domeniul public și domeniul privat. În sfera vieții publice, de la Revoluția franceză încoace, cuvântul hotărâtor nu-l mai are religia ci știința. În numele unei pretinse libertăți, există tendința permanentă de a exclude religia din sfera publică pentru a o transforma într-o chestiune de opinie personală. Religiile individuale pot avea valoare pentru cei ce le respectă ca atare, nu pentru toată lumea, însă pretenția pentru adevăr în sfera publică o poate avea numai știința. Aceasta fiindcă știința, spre deosebire de religie, nu se bazează pe deducții din revelația divină, ci pe observarea fenomenelor și pe inducție din rezultatul observațiilor. Acesta este motivul principal pentru care în anumite țări europene se caută să se elimine religia din școlile publice, pentru a fi adăpostită doar în școlile private. Dacă totuși rămâne acolo, rămâne doar ca un simbol.

Preocuparea majoră a societății europene nu mai este religia, ci economia, chiar la nivelul noilor structuri europene. Această preocupare unilaterală pentru economie duce inevitabil la uitarea de Dumnezeu și la apariția fenomenului cunoscut sub numele de consumism. Cultura consumistă, care concentrează interesul omului asupra bunurilor de consum, îl distrage de la bunurile spirituale și sufocă în el valorile culturale și religioase, închizându-l în orizontul restrâns al unui trist materialism.

Eliminată din viața publică, religia este izolată în viața interioară a subiectivității umane. Pericolul pe care îl reprezintă acest fenomen pentru Biserică este extrem de mare, fiindcă prin aceasta se pune baza proliferării sectelor religioase. „Din momentul în care religia este definită ca o afacere de ordin privat, fiecare poate alege din evantaiul mesajelor religioase pe cel care îi place lui", după cum afirmă Leslie Newbigin. Ne găsim astfel în fața unui supermarket de secte, de unde fiecare poate alege orice element dorit pentru a-și crea propria religie, potrivită subiectivismului celui mai radical.

Cosmologia autonomă are cosecințe grave și pentru solidaritatea omului cu lumea și cu întreg cosmosul. Căci din momentul în care credința subiectivă pierde contactul cu prezența și lucrarea lui Dumnezeu în creație, aceasta tinde să se transforme într-un fideism care scufundă omul într-o solitudine care favorizează indiferența și ateismul. Concepția cosmologică autonomă a plasat omul deasupra naturii pentru a o domina și exploata nemilos prin tehnologie, fără a se îngriji de consecințele dezastruoase ce rezultă de aici. Adunarea Generală a C. M. B. de la Canberra (1991) a arătat, pe bună dreptate, că: ,,Pentru prima dată sistemele care asigură viața planetei și viața însăși sunt puse în pericol din cauza acțiunilor umane iresponsabile". De aceea, aceeași Adunare Generală a C. M. B. spune că: ,,Orice politică ce amenință viabilitatea creației prin orice mijloc, exploatarea mediului înconjurător sau a oamenilor, poluarea industrială sau supraproducția agricolă, dezvoltarea științifică sau consumarea excesivă trebuie puse în discuție și condamnate ca atare." ,,Fenomenul de criză care amenință întreaga creație are aspecte multiple, ecologice, sociale, economice, politice și spirituale interdependente și scot în evidență amploarea considerabilă a crizei planetare de care suferă creația. Poate că astăzi, mai mult decât niciodată, se adeveresc cuvintele Apostolului Pavel care vorbește despre suferința creației întregi și dorința ei de a fi eliberată de corupție în Hristos (*Romani,* 8, 20-22)."

Este adevărat că știința, după eliberarea ei de sub tutela unei autorități eclesiastice posesive și dominatoare, cum a fost cea a Evului Mediu, a înregistrat progrese extraordinare în domeniul cunoașterii naturii și cel al tehnologiei. Aceste progrese s-au concretizat în cucerirea de către om a macrocosmosului și pătrunderea în lumea microcosmosului, ducând la apariția unei vieți mai civilizate, la puterea de care dispune omul pentru transformarea naturii și îmbunătățirea condițiilor de viață, la ameliorarea suferinței

umane porovocată de boli și la prelungirea vieții. Beneficiile pe care le-a adus știința și tehnica pentru îmbunătățirea vieții omului, în toate domeniile, inclusiv în ceea ce privește drepturile omului, sunt multiple. Dar aceeași știință și tehnică, promovată în cadrul unei concepții cosmologice ce nu vrea să știe de Dumnezeu, a concentrat atenția omului contemporan exclusiv asupra lumii materiale, făcându-l să ignore viața spirituală interioară. Progresul științei și al tehnicii este însoțit astfel de un regres spiritual. De aceea, omul nu mai deține puterea spirituală pentru a stăpîni tehnica contemporană care din tehnică pentru apărarea vieții se poate transforma oricând în tehnică a distrugerii și a morții, așa cum s-a întâmplat în cele două războaie mondiale, conducând la apariția arsenalelor nucleare, care planează asupra omenirii ca o umbră înspăimântătoare, sau la groaznica poluare a naturii care sporește neîncetat, ca și criza spirituală.

Pentru mulți oameni, știința și tehnologia constituie mijloace prin care se pot dispensa de Dumnezeu. În locul bucuriei și al luminii vieții veșnice, după care însetează omul în calitatea sa de chip al lui Dumnezeu, omul contemporan experiază solitudinea și vidul spiritual. Negăsindu-și vocația spirituală adevărată, care este Hristos, *Calea, Adevărul și Viața,* (*Ioan,* 14, 6), mulți caută să umple vidul spiritual cu ajutorul unor paleative precum vitalismul neopăgân, practici cu aspecte religioase ca astrologia, spiritismul, etc., sau se lasă antrenați în mâna sectelor sincretiste de privenienţă orientală care-i scufundă în confuzie și dezorientare, alții se pierd în alcool și droguri.

Astfel, autonomizarea lumii de Dumnezeu, prin autonomizarea științei și tehnologiei, a legii, moralei, politicii, artei, etc., amenință să conducă omenirea la o autocatastrofă morală, politică și chiar biologică. Deoarece, dacă scopul omului este pus în creație, dacă existența omului este înțeleasă doar în interiorul lumii, impasul este inevitabil, din moment ce mișcarea sau creșterea spirituală a omului spre necreat este întreruptă și chipul lui Dumnezeu în om este alterat, omul fiind limitat doar la o existență și la un sens în interiorul lumii. În acest caz, puterile care îl mișcă pe om și lumea sunt întoarse de la sensul lor, se ciocnesc între ele și se distrug.

5.2. Diaconia şi misiunea profetică a Bisericii

Lumea este o temă misionară deoarece şi în starea ei căzută ea rămâne darul iubirii lui Dumnezeu destinată mântuirii şi îndumnezeirii ei prin har în Împărăţia lui Dumnezeu. Venirea Împărăţiei lui Dumnezeu este nedespărţită de luptele acestei lumi. Biserica este chemată de aceea să dea un sens teonom lumii şi o interpretare adecvată acestui sens, evenimentelor care se produc în lume. Ea are sarcina profetică de a discerne - în ciuda ambiguităţii acestor lupte – unde lucrează puterile Împărăţiei lui Dumnezeu. Dat fiind caracterul ambiguu al procesului care se desfăşoară în luptele actuale ale lumii, „Bisericile" angajate în Mişcarea ecumenică adoptă adesea o atitudine de pasivitate, neştiind cum să definească conţinutul mărturiei specifice şi cum să joace rolul de sacrament al Împărăţiei lui Dumnezeu. Totuşi, întrezărind acel suspin al creaţiei comparabil cu durerile naşterii (*Romani* 8, 20-22), Biserica trebuie să trăiască în mijlocul acestor lupte, exercitând misiunea profetică ce îi este proprie, adică de a zice „da" la tot ceea ce este în conformitate cu Împărăţia lui Dumnezeu, aşa cum Dumnezeu a descoperit-o în viaţa lui Iisus Hristos şi a zice „nu" faţă de tot ceea ce degradează fiinţa umană şi creaţia.

Din perspectivă teologică se poate spune că există între Biserică şi lume o permanentă tensiune inevitabilă, pentru că Biserica afirmă caracterul relativ al lumii şi „judecă" lumea pentru insuficienţa ei. Pe de o parte, ea „judecă" lumea, iar pe de alta, o consacră lui Dumnezeu, o împiedică de la nimicire şi o pregăteşte pentru transfigurare. „Judecata", adică spiritul ei profetic, şi consacrarea, adică spiritul ei liturgic, sunt două aspecte care aparţin raportului în care se găseşte Biserica cu lumea. Nu trebuie să se confunde spiritul profetic al Bisericii cu

analizele sociale şi politice de tot felul, care se multiplică în prezent şi care pot masca realitatea istoriei umane. Biserica însăşi poate închide ochii şi poate declara că pacea, dreptatea şi libertatea domnesc acolo unde de fapt nu există pace, dreptate şi libertate adevărată. Tocmai de aceea Biserica trebuie să fie mereu în stare de veghe pentru a-şi putea exercita misiunea.

Biserica nu este chemată nici la o acceptare fără rezerve a lumii aşa cum este ea, nici la o condamnare globală a ei, ci la o mult mai dificilă şi complexă „deosebire a duhurilor" care o bântuie şi la o neîncetată asumare critică şi pozitivă a lumii, în perspectiva zidirii şi transformării ei în trupul eclesial şi cosmic al lui Hristos. Biserica este chemată să critice şi să condamne, fără concesii, autonomia lumii faţă de Creatorul ei, pe toate planurile şi în toate formele ei de manifestare. Căci autunomia creaturii faţă de Creator este în ultimă instanţă sursa şi conţinutul păcatului, pentru că ea reprezintă o falsificare a adevărului omului şi al lumii.

Supusă judecăţii (dia-krisis) şi condamnată în autonomia ei luciferică, lumea este în acelaşi timp afirmată şi asumată în pozitivul ei. Este vorba de o asumare şi o transfigurare activă şi o orientare reală şi integrală, de profunzime a tuturor realităţilor create şi nu doar de una pasivă şi parţială, superficială şi exterioară, cum din păcate s-a înţeles mult prea adesea şi păgubitor în istoria creştinismului. De multe ori, creştinii au asumat pietist doar sufletul şi interioritatea, subiectivizând Evanghelia şi transformând-o într-o exaltare sentimentală, abandonând imprudent şi iresponsabil trupul, materia, civilizaţia, istoria, societatea şi cultura modernităţii secularizate care le va dezvolta pe o linie autonom-antropocentrică. Misiunea creştină nu înseamnă însă a căuta refugiu din materialitatea noastră pentru a salva doar sufletele, ci transformarea timpului prezent, a societăţii şi a întregii lumi în duhul Evangheliei lui Hristos.

Prin misiunea pe care este chemată să o desfăşoare în cadrul fiecărui popor, Biserica trebuie să urmărească două scopuri principale. Pe de o parte să propovăduiască Evanghelia lui Hristos, arătând totodată falsitatea ideologiilor, curentelor şi sistemelor filosofice şi religioase care îndepărtează omul de la adevărul revelat, manifestat în persoana lui Iisus Hristos, şi-l duce pe om la pierzanie, iar pe de altă parte să fie o mărturie vie, o anticipare şi mijlocul de realizare a comuniunii eshatologice a întregii lumi cu Creatorul ei.

În societatea contemporană, Biserica trebuie să combată cu toată vigoarea atât secularismul cât şi panteismul. Secularismul tinde să-l plaseze pe om în locul lui Dumnezeu, ca să domine lumea în locul Creatorului. Cu tot progresul înregistrat în domeniul ştiinţei şi tehnologiei, această tendinţă antropocentristă a dus inevitabil la enorma criză ecologică ce subminează progresiv bazele supravieţuirii omeneşti pe planeta noastră, dar şi la criza spirituală care îl transformă pe om în sclavul tehnologiei şi al forţelor iraţionale şi demonice, desfigurându-l sub aspect spiritual.

Panteismul, la rândul său este o concepţie specifică religiilor orientale, care fac abstracţie de existenţa unui Dumnezeu personal, care a creat lumea din iubire ca să se împărtăşească de viaţa şi iubirea veşnică a Lui. În locul acestei viziuni, în care omul este creat după chipul lui Dumnezeu, chemat să se înalţe la asemănarea cu El, realizându-se prin aceasta deplin ca persoană, panteismul confundă Creatorul cu creatura şi consideră că scopul fundamental al religiei este de a ajuta omul să se dizolve în masa impersonală şi nediferenţiată a cosmosului, în Nirvana sau Marele Tot. Primejdia enormă pe care o prezintă panteismul pentru existenţa umană constă în faptul că anulează omul ca persoană, îl face să devină sclavul forţelor naturale, al stihiilor cum spune sfântul Apostol Pavel, şi-l împiedică să acţioneze asupra naturii pentru a o pune prin

ştiinţă şi tehnică în slujba creării condiţiilor necesare desăvârşirii sale. Explozia de populaţie din regiunea asiatică, dar şi sărăcia enormă care bântuie cu furie în majoritatea acestor ţări – dacă nu s-a făcut apel la tehnica de import cum este cazul Japoniei – sunt expresia unei lipse a conceptului de persoană, adică a valorii netrecătoare a fiinţei umane şi dovada dominării omului de forţele naturale.

Nici unul din cele două tendinţe principale nu este în conformitate cu adevărul omului şi aspiraţiile sale. Atât secularismul cât şi panteismul sunt două concepţii sau filosofii care ori despart pe Dumnezeu de lume, ori confundă lumea cu Dumnezeu, fiindcă nu recunosc pe Dumnezeu cel personal şi viu, în comuniunea Căruia omul îşi găseşte împlinirea şi desăvârşirea veşnică. Prin energiile necreate care se împărtăşesc omului şi lumii de la Tatăl, prin Fiul în Duhul Sfânt, omul şi cu el întreaga creaţie se înalţă prin Duhul în Hristos şi în Biserică la comuniunea de viaţă şi iubire veşnică a Sfintei Treimi, găsindu-şi astfel sensul adevărat şi împlinirea existenţei sale.

Propovăduirea Bisericii trebuie să ţină seama de experienţele de viaţă prin care a trecut societatea umană şi de contextul problemelor cu care se confruntă omenirea astăzi. Afirmând cu fermitate transcendenţa lui Dumnezeu faţă de religiile panteiste şi activismul antropocentric secularizat şi prezenţa şi lucrarea lui Dumnezeu în lume şi în viaţa omului, Biserica îşi va orienta propovăduirea spre omul care-şi caută mântuirea astăzi, arătând corespondenţa adevărului revelat şi realizat în viaţa şi persoana lui Iisus Hristos cu aspiraţiile cele mai profunde ale omului. Va arăta că taina omului, împlinirea şi desăvârşirea lui nu se realizează în el şi prin el ci în comuniune cu Dumnezeu.

În acelaşi timp, va demasca conceptele care domină cultura modernă secularizată ca fiind condiţionate istoric, aceste concepte fiind depăşite astăzi de ştiinţa însăşi. Căci, începând cu anii '70, se înregistrează o tendinţă a ştiinţelor experimentale care favorizează întoarcerea la teocentrism. Descoperirile epocale din domeniul microcosmosului au scos în evidenţă două lucruri foarte importante pentru teologie. Dincolo de orice separaţie între spirit şi materie, s-a descoperit că materia este de fapt concentrare de spirit, energie şi lumină, iar organizarea microcosmosului este atât de complexă, încât nu se mai poate face apel doar la cauzele naturale pentru explicarea ei, ci este nevoie să se treacă dincolo de aceste cauze, spre transcendenţă. De aceea se spune astăzi că ştiinţa a început să bată la porţile transcendentului. Un fizician american, Paul Davies, consideră că „poate părea ciudat, dar am impresia că ştiinţa ne indică drumul către Dumnezeu cu o mai mare siguranţă decât o face religia". În acelaşi sens, doi savanţi contemporani afirmă că „prin calea conceptuală deschisă de teoria cuantică, apare o nouă reprezentare a lumii, radical alta care, sprijinindu-se pe cele două curente anterioare, spiritualismul şi materialismul le depăşeşte făcând sinteza. Noi situăm această concepţie care se naşte dincoace de spiritualism dar cu mult mai mult dincolo de materialism". Această gândire nouă se întrevede „în aceea că ea şterge graniţele între spirit şi materie". „Teoria cuantică şi cosmologia fac să se retragă mereu mai departe marginile cunoaşterii, până la a pipăi enigma fundamentală cu care se confruntă spiritul uman: existenţa unei Fiinţe transcendente, totodată cauza şi sensul marelui univers."

Astfel, ştiinţa care a început prin a intra în conflict cu religia, oferă astăzi un suport neaşteptat religiei. Este adevărat că există fizicieni care, pornind de la descoperirile ştiinţei, trec uimitor de repede de la concepţia deistă sau ateistă la cea panteistă. Din acest punct de vedere,

considerăm că numai teologia energiilor necreate este capabilă să depăşească dilema dintre deism şi panteism şi să afirme în mod paradoxal atât transcendenţa lui Dumnezeu faţă de creaţie, după fiinţa Sa eternă, cât şi prezenţa lui Dumnezeu în creaţie, prin lucrarea Sa. De altfel, însăşi ştiinţa, trecând de la existenţa lucrului în sine la existenţa lui în celălalt, depăşeşte sistemul determinist bazat pe legături exterioare şi progresează către o viziune bazată pe legăturile interioare ale Duhului, care postulează comuniunea.

O coordonată importantă a misiunii Bisericii în lumea contemporană este, de aceea, dialogul cu cultura în general şi cu ştiinţa în special. În această perspectivă se cere un dialog creator cu cultura contemporană, cu persoanele cufundate în materialismul lumii acesteia, cu noile opţiuni ale fizicii despre materie şi energie şi cu întreaga varietate a creaţiei umane. Este necesar în acest sens un enorm efort întreprins de Biserica întreagă – deci nu numai de clerici şi teologi – ci mai ales de laici (oameni de ştiinţă, filozofi, politicieni, medici, economişti, artişti, oameni de cultură) pe linia unei ample decantări critice şi dezvoltări transfiguratoare a evoluţiilor actuale ale ştiinţelor, artelor, culturii, societăţii şi politicii. Acest efort trebuie să le smulgă tentaţiei autonomizării totale, demonizării lor autodistructive şi să le deschidă spre Dumnezeu, făcându-le să reveleze transparent prezenţa şi lucrarea Lui în lume.

Dimensiunea cosmică a mântuirii este de mare importanţă pentru misiunea Bisericii, fiindcă reprezintă singura alternativă creştină, cosmologia teonomă, faţă de cosmologia autonomă a lumii în care trăim. Dimensiunea cosmică a mântuirii în Hristos arată că starea de autonomie nu reprezintă starea normală a omului şi a creaţiei în raport cu Dumnezeu, ci starea gravă de alienare spirituală a omului produsă de păcat. Prezenţa cosmică a lui Hristos subliniază faptul că lumea a fost creată pentru transfigurare şi comuniune de viaţă eternă cu Dumnezeu iar nu pentru autonomie şi secularizare.

Noua gândire ştiinţifică, amintită mai sus, vine să confirme reconstrucţia cosmologică întreprinsă de sfântul Atanasie cel Mare, la vremea sa, pentru a face accesibilă din punct de vedere cultural şi filosofic întruparea Logosului. Aceeaşi corelaţie, de care vorbesc fizicienii contemporani, o descoperim în scrierile ilustrului părinte al Bisericii universale. În acest sens sfântul Atanasie spune: „Deci însuşi Cuvântul atotputernic, atotdesăvârşit şi sfânt al Tatălui, sălăşluindu-Se şi întinzând puterile Lui în toate şi pretutindeni şi luminând toate cele văzute şi nevăzute, le ţine şi le strânge, nelăsând nimic gol de puterea Lui, ci dându-le viaţă tuturor şi păzindu-le pe toate împreună şi pe fiecare în parte ... Precum un cântăreţ, combinând şi împreunând sunetele joase cu cele înalte şi cu cele medii, alcătuieşte o unică melodie, aşa şi înţelepciunea lui Dumnezeu, purtând universul ca pe o liră şi împreunând cele din aer cu cele de pe pământ şi pe cele din cer cu cele din aer şi unind întregurile cu părţile şi cârmuindu-le pe toate cu porunca şi voia Sa, alcătuieşte o singură lume şi o unică rânduială frumoasă şi armonioasă a ei, El însuşi rămânând nemişcat, dar mişcându-le pe toate, prin crearea şi orânduirea lor, după bunăvoirea Tatălui."

Această coeziune a întregii creaţii în Hristos, a fost strălucit pusă apoi în evidenţă de sfântul Maxim Mărturisitorul, sub două aspecte. Mergând pe calea pregătită de sfântul Atanasie cel Mare, el arată că „raţiunile cele multe sunt una şi cea una e multe. Prin ieşirea binevoitoare, făcătoare şi susţinătoare a Celui unu la făpturi, raţiunea cea una e multe, iar prin întoarcerea celor multe la originea şi la centrul lucrurilor, din care şi-au luat începuturile şi care le adună pe toate, cele multe sunt una." În gândirea sfântului Maxim Mărturisitorul, Logosul divin se

înfăţişează ca centru de diversificare şi unificare a raţiunilor tuturor lucrurilor văzute şi nevăzute. Dacă universul văzut şi nevăzut îşi păstrează coeziunea, aceasta se datorează legăturii dinamice dintre Logos şi creaţie, prin lucrarea Duhului Sfânt, după bunăvoinţa Tatălui. Astfel se explică şi motivul pentru care mântuirea realizată în Hristos, ca Logos întrupat, are dimensiune cosmică. Dacă lumea a fost creată de Tatăl, prin Logos, în Duhul Sfânt, atunci Logosul n-a venit să mântuiască numai o parte din creaţie, ci întreaga creaţie îşi dobândeşte fundamentul ei spiritual, care se află la baza corelaţiei ei cu Dumnezeu şi omul, în Hristos, dobândind caracterul unei adevărate Liturghii cosmice. Creaţia întreagă este menită să fie mântuită şi transfigurată în Hristos. Sfântul Maxim Mărturisitorul surprinde pe lângă legătura verticală a creaţiei cu Logosul divin, şi perspectiva istorică sau orizontală a Logosului în creaţie: „Cel ce a dat fiinţă întregii zidiri văzute şi nevăzute numai cu puterea voinţei Lui, a avut înainte de toţi vecii, deci înainte şi de facerea lumii, un plan prea bun şi negrăit în legătură cu ea. Iar acesta a fost ca să se împreune El însuşi, fără schimbare, cu firea oamenilor, prin unirea adevărată, într-un ipostas, şi să unească cu Sine, în chip neschimbat, firea omenească. Aceasta pentru ca El să devină om, precum numai El a ştiut, iar pe om să-l facă Dumnezeu, prin unire cu Sine. În acest scop, a împărţit veacurile cu înţelepciune, rânduindu-le pe unele pentru lucrarea prin care s-a făct pe Sine om, iar poe altele pentru lucrarea prin care face pe om Dumnezeu." „Dacă Domnul nostru Iisus Hristos este începutul, mijlocul şi sfârşitul tuturor veacurilor trecute, prezente şi viitoare, pe drept cuvânt putem zice că a ajuns la noi, în virtualitatea credinţei, sfârşitul veacurilor destinate îndumnezeirii celor vrednici, care actual se va face arătat după har în viitor."

În cuprinsul textelor citate, sfântul Maxim evidenţiază sensul creaţiei şi al omului şi misiunea profetică a Bisericii în istorie. Din comuniunea cu Hristos, Capul ei, Biserica are misiunea să contribuie la umanizarea şi schimbarea sistemelor raţionaliste şi impersonale, care domină lumea şi mutilează viaţa omului şi a creaţiei sub diferite forme, în medii de comuniune a omului cu Dumnezeu şi cu semenii, după modelul Sfintei Treimi şi în conformitate cu ordinea interioară a creaţiei.

Misiunea profetică a Bisericii trebuie să se exercite şi asupra factorilor politici. Biserica nu face politică dar poate lumina politica cu lumina Evangheliei lui Hristos, stimulând progresul spiritual, economic şi politic al lumii, în mod profetic. Căci ea este câmpul acţiunii lui Dumnezeu, care conduce lumea, în luptă cu forţele potrivnice, spre cerul şi pământul nou al Împărăţiei lui Dumnezeu. În măsura în care Biserica a rămas credincioasă lui Hristos şi a reflectat în viaţa ei comuniunea cea mai presus de fire a Sfintei Treimi, a influenţat politica lumii şi mersul înainte al societăţii omeneşti. Când creştinii au început să devină dependenţi de diferite ideologii şi de orânduirile lumeşti, mai mult decât de Dumnezeu, s-a diminuat influenţa misiunii profetice a Bisericii asupra lumii, iar lumea s-a îndepărtat de Biserică şi s-a secularizat. Aşa încât lumea contemporană secularizată a încetat să se mai considere societate creştină şi adoptă uneori legi străine sau chiar împotriva voii lui Dumnezeu. Vina este nu numai a factorilor politici, ci şi a unei părţi a creştinătăţii, care a uitat de misiunea ei eshatologică. Hristos n-a făcut politică dar a schimbat radical cursul politicii, prin noua perspectivă istorică şi eshatologică asupra lumii, pe care a deschis-o omenirii. Cu evenimentele ce au urmat răstignirii lui Iisus, ceva radical nou s-a produs în istoria omenirii. A apărut puterea vieţii şi învierii, de care nu sunt capabile puterile morţii, învinse definitiv, căci „*Cel ce este în voi este mai mare decât cel ce este în lume*" (1 In. 4, 4). Învierea lui Hristos a transformat radical cadrul social al

vieţii umane. În Iisus Hristos Cel înviat viaţa lui Dumnezeu intră în viaţa omenirii, prefăcând starea ei veche într-o stare nouă, pregătindu-i o stare viitoare. Cu învierea lui Hristos viaţa lumii este orientată spre Împărăţia lui Dumnezeu, care într-o formă anticipată, este deja în mijlocul nostru ca împărăţie a Duhului.

Într-o lume, care nu vrea să ştie decât de valori materiale şi profit, Biserica are misiunea să descopere lumii sensul progresului spiritual. Angajamentul etic şi social al Bisericii îşi descoperă sensul în perspectiva eshatologică, iar eshatologia are repercusiuni în viaţa omului şi a lumii credincioase, care poate contribui astfel la progresul real al societăţii sub toate aspectele. Sarcina Bisericii nu este de a indica tipurile de societate umană sau de a sacraliza instituţiile politice ale vreunui regim. Ea rămâne mereu în viziunea teonomă a lumii, adică a transcendenţei lui Dumnezeu după fiinţa Sa inefabilă şi a prezenţei Sale reale în lume şi în istorie prin lucrarea Sa. Din această perspectivă, Biserica trebuie să aibă în vedere realităţile concrete ale societăţii omeneşti în care trăieşte şi să militeze pentru o ordine socială de dreptate, libertate şi iubire care reconciliază aspectul personal cu cel comunitar, tinzând spre desăvârşirea comuniunii personale după modelul Sfintei Treimi.

În acest sens, Biserica se confruntă cu două ideologii străine creştinismului, una colectivistă şi alta individualistă, care rămân opuse între ele. Colectivismul scufundă omul în masa anonimă a naturii şi, vorbind despre „masele populare", trece cu vederea calitatea omului de persoană, creată după chipul lui Dumnezeu. Colectivismul nu are nimic comun cu creştinismul, fiindcă originile lui se descoperă în sistemele panteiste, care militează pentru depersonalizarea omului şi scufundarea lui în realitatea impersonală a „Marelui Tot". Individualismul ridică omul deasupra societăţii şi face apologia profitului şi a iubirii de sine. Acesta a dat naştere la sisteme economice mult mai eficiente decât cele colectiviste, devenind o ideologie dominantă a lumii contemporane, fiindcă a pus accentul pe iniţiativa privată şi a asigurat progresul material şi puterea economică a celor mai dezvoltate ţări din lume. Dar sistemele individualiste acordă mai multă importanţă valorilor materiale decât celor spirituale şi se interesează mai mult de cetatea pământească, decât de cea cerească, adică de economie, politică şi finanţe. Prin faptul că aşează profilul şi iubirea de sine deasupra iubirii aproapelui, sistemele individualiste au dus la divizarea lumii între ţări bogate şi ţări sărace, ca să nu mai vorbim de cei care se îmbogăţesc peste noapte în cursul procesului de tranziţie economică în timp ce mulţi nu au ce mânca, aşa încât parabola bogatului nemilostiv şi a săracului Lazăr are actualitate deplină.

În perspectiva eshatologică a comuniunii trinitare, care constituie baza misiunii sociale a creştinismului, rolul Bisericii este de a inspira societatea să depăşească individualismul sau colectivismul din viaţa socială şi personală a omului, prin lupta ei neîncetată atât pentru promovarea valorii persoanei umane, creată după chipul lui Dumnezeu, cât şi pentru promovarea dreptăţii şi a protecţiei sociale. Mântuitorul fericeşte atât pe cei curaţi cu inima, cât şi pe cei flămânzi de dreptate. De aceea misiunea Bisericii este de a transfigura omul în Hristos prin lucrarea Duhului Sfânt, pentru a converti egoismul în iubire şi comuniune, atât prin viaţa de rugăciune, asceză şi filantropie, cât şi prin lupta susţinută împotriva nedreptăţilor sociale, căci egoismul se află în ultimă instanţă la originea nedreptăţilor sociale, pentru ca orice om să se bucure de condiţiile unei vieţi decente şi civilizate.

Teologia ortodoxă din a doua jumătate a secolului al XX-lea a căutat să pună în evidenţă valoarea netrecătoare a doctrinei creştine despre Sfânta Treime. Aceste preocupări teologice reprezintă reacţia ortodoxă faţă de sistemele amintite anterior. Faţă de aceste sisteme raţionaliste şi impersonale, teologia ortodoxă a accentuat caracterul personal al comuniunii trinitare în iubire, bază şi model al comuniunii umane.

Mesajul Evangheliei are puterea şi însuşirile unei comuniuni adânci şi iubiri curate. El rămâne în acelaşi timp însă supus interpretărilor diferite pe care le fac cei ce-l propovăduiesc, fie ca persoane particulare, fie ca membri ai unei comunităţi bisericeşti. De aceea Bisericile creştine trebuie să renunţe şi ele la propriile lor sisteme eclesiologice care au privatizat Duhul, au sfâşiat progresiv unitatea creştină şi promovează prozelitismul în diferite moduri. Căci misiunea creştină adevărată, ca rezultat al vieţii interioare a Bisericii şi ca extindere a Trupului lui Hristos, nu poate pleca decât de la Biserica cea una, neîmpărţită. Bisericile despărţite nu pot avea decât misiuni. Mesajul Evangheliei lui Hristos Cel răstignit şi înviat nu poate fi transformat într-un instrument de reunire a Bisericilor. Propovăduirea eficientă a Evangheliei către lume presupune unitatea creştinilor în Biserica istorică cea una, care nu numai că propovăduieşte lumii Evanghelia mântuirii ci şi oferă acesteia un model de unitate în comuniune. Mesajul Evangheliei include întreaga viaţă a Bisericii în Duhul Sfânt, Care este viu şi lucrător în şi prin Biserică pentru întreaga lume. Lumea nu vine la credinţă dacă Evanghelia nu este propovăduită şi întrupată de Biserica cea una care cheamă pe toţi oamenii în comuniunea ei. De aceea Iisus Hristos S-a rugat ca toţi creştinii să fie una în Biserica Sa „ca lumea să creadă" (*Ioan,* 17, 21).

BIBLIOGRAFIE

ATANASIE CEL MARE, Sfântul, *Cuvânt către elini*, XLII, în Scrieri partea I, Col. PSB, vol. 15, trad., introducere şi note de Pr. prof. dr. Dumitru STĂNILOAE, EIBMBOR, Bucureşti, 1987;

BEL, Valer, Pr., *Misiunea Bisericii în lumea contemporană*, Presa Universitară Clujeană, 2002; ediția a 2-a, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2010;

BEL, Valer, Pr., *Teologie și Biserică*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2008;

BEL, Pr. Valer, *Dogmă și propovăduire,* Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1994

BRIA, Ion, Pr., *Curs de Teologie și practică misionară*, Geneva, 1982;

BOBRINSKOY, Boris, Pr., *Taina Bisericii*, trad. rom. Vasile Manea, Editura Patmos, Cluj-Napoca, 2002;

BRIA, Ion, Pr., CHANSON, Philippe, GADILLE, Jaques, SPINDLER, Marc, editori, *Dictionnaire oecuménique de missiologie. Cent mots pour la mission*, Les éditions du Cerf, Paris, 2003;

BRIA, Ion, Pr., *Go Forth in Peace. A pastoral and Missionary Guidebook, WCC Publication,* Geneva, 1982;

BRIA, Ion, Pr., editor, *Martyria-Mission. The witness of the Orthodox Churches Todey, WCC Publication*, Geneva, 1980;

GUITTON, Jean, BOGDANOV, Grichka, *Dumnezeu și știința*, trad. rom., Pr. Ion Buga, Editura Humanitas, București 1992;

FROMM, Erich, *Psicanalisi della società contemporanea*, Milano, 1976;

KASPER, Otto, *L'assoluto nell'ultima filosofia di Schelling*, Milano, 1986

HIMCINSCHI, Mihai, Pr., *Biserica în societate. Aspecte misionare ale Bisericii în societatea actuală*, Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2006;
ICĂ, I. Ioan jr, MARIANI, Germano, *Gândirea socială a Bisericii. Fundamente – documente – analize – perspective*, Editura Deisis, Sibiu, 2002;
MAXIM MĂRTURISITORUL, Sfântul, *Ambigua*, trad., introducere şi note de Pr.prof. dr. D. Stăniloae, Col. PSB, vol. 42, EIBMBOR, Bucureşti, 1983;
MAXIM MĂRTURISITORUL, *Răspunsuri către Talasie*, în *Filocalia*, vol. 3, Tipografia Arhidiecezană, Sibiu, 1948;
MÜLLER, Karl, SUNDERMEIER, Theo, *Lexikon Missionstheologiscer Grundbegriffe*, Reimer, Berlin, 1987;
NELLAS, Panayotis, *Omul – animal îndumnezeit. Perspective pentru o antropologie ortodoxă*, Studiu introductiv și traducere: diac. Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 1998, 1999;
NEWBIGIN, Lesslie, *Foolishness to the Greeks*, WCC Publcation, Geneva, 1986;
PLĂMĂDEALĂ, Antonie, Ep., *Biserica slujitoare în Sfânta Scriptură, în Sfânta Tradiție și în teologia contemporană*, în *Studii Teologice*, XXIV, 1972, nr. 5-8, pp. 325-625;
POPESCU, Dumitru, Pr., *Hristos, Biserică, Societate,* Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București 1998;
POPESCU, Dumitru, Pr., *Teologie și cultură*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1993;
SCHMEMANN, Alexander, Pr., *Biserică, lume, misiune*, trad. rom., Maria Vințeler, Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2006;
Pr. Dumitru Stăniloae, *Witness Through Holiness of Life*, în *Martyria-Mission. The witness of the Orthodox Churces Today*, WCC Publication, 1980;
YANNOULATOS, Anastasie, Arhiep., *Misiune la modul lui Hristos*, Editura Andreiana, Sibiu, 2013;
YANNOULATOS, Anastasie, Arhiep., *Ortodoxia şi problemele lumii contemporane*, trad. Gabriel Mândrilă și Pr. prof. dr. Constantin Coman, Editura Bizantină, București, 2003;

6. Misiunea Bisericii în societatea românească contemporană (IPS Mitropolit prof. dr. Nifon Mihăiţă)

6.1. Particularităţile contextului misionar contemporan

Îndrumată de dumnezeiescul ei Învăţător, misiunea Bisericii noastre are în vedere reafirmarea valorilor fundamentale ale credinţei creştine, acum când tenebrele secularizării ameninţă bogăţia vieţii noastre spirituale, promovând relativismul şi indiferenţa faţă de dumnezeiescul tezaur al Evangheliei. Valorile credinţei noastre sunt fundamentate pe certitudinea Revelaţiei dumnezeieşti, pe piatra cea tare şi neclintită care este Iisus Hristos, de aceea, mesajul Evangheliei deşi vechi, din punct de vedere istoric, în sensul revelaţiei Logosului întrupat într-un anumit timp, este mereu nou şi actual, pentru că el izvorăşte din atotînţelepciunea divină.

Sare a pământului şi *lumină a lumii*, Biserica lui Hristos are ca misiune propovăduirea Evangheliei lui Hristos întru schimbarea şi transformarea oamenilor în Hristos prin Duhul Sfânt, spre lărgirea Împărăţiei cerurilor. Misiunea de răspândire a Evangheliei este scopul şi vocaţia Bisericii, dar şi modalitatea prin care chipul lui Hristos este restaurat şi luminat în om, spre propria lui mântuire şi răspândirea comuniunii de credinţă cu Hristos, adică a Împărăţiei Sale.

Experienţa dictaturii comuniste, a industrializării forţate, apoi a dezindustrializării, din epoca post-comunistă, şi a migraţiei masive, precum şi impactul mijloacelor tehnicii moderne au făcut ca Biserica noastră să dezvolte o practică misionară specifică, responsabilă şi utilă. În timpul celei de a doua jumătăţi a secolului trecut, desfăşurarea activităţii ecleziale în perioada dictaturii comuniste a cerut noi strategii misionare şi pastorale, precum şi o nouă abordare a relaţiilor cu statul. În această nouă logică pastoral-misionară, s-a înscris acum mai bine de jumătate de veac şi proiectul *Apostolatului social* al Patriarhului Justinian Marina care, cu toate criticile lui, *post factum*, a reprezentat o modalitate creştină de participare la programul social, naţional, evitându-se posibila ruptură între Biserica-instituţie şi religiozitate. Deşi Biserica nu s-a putut implica public în perioada comunistă, în proiecte şi programe sociale, totuşi, pastoraţia individuală, prin intermediul Sfintelor Taine şi Ierurgii a cunoscut o mare dezvoltare. De exemplu, pentru susţinerea misiunii Bisericii, Patriarhul Justinian a impus obligativitatea citirii *Cazaniei,* într-un timp când era dificil, iar uneori, chiar interzis, să vorbeşti despre anumite chestiuni religioase.

Industrializarea forţată a avut ca efect şi mutarea unei părţi semnificative din populaţia rurală în mediul urban. Mulţi creştini veniţi de la sate s-au trezit în cartiere noi, muncitoreşti, fără biserici, rupţi de ritmul lor natural, câmpenesc şi liturgic, ceea ce a dus la o transformare de paradigmă, mai bine zis, la o denaturare paradigmatică, indiferentismul religios şi deficienţe comportamentale, precum alcoolismul şi agresivitatea, devenind destul de frecvente. În faţa acestei realităţi, Biserica a trebuit să susţină, şi pentru aceştia, pastoraţia şi misiunea sa, iar aici, Dumnezeu a lucrat prin conştiinciozitatea şi dăruirea unor preoţi curajoşi şi responsabili, călăuziţi de înţelepciunea şi susţinerea ierarhilor lor. Un rol important l-au avut, şi atunci, vetrele de spiritualitate monahală care, prin părinţi înduhovniciţi, au oferit îndrumare spirituală şi speranţă creştinilor acelui timp.

În perioada de după decembrie 1989, Biserica a fost pusă în faţa unor noi realităţi misionare: epoca de libertate, dezvoltarea fără precedent a mijloacelor tehnice şi de comunicare, relaţiile libere dintre oameni, libera circulaţie şi noul cadru legislativ. Toate acestea au cerut un răspuns misionar şi pastoral nou. Treptat, Biserica a început să reintre în viaţa publică, să susţină educaţia religioasă în şcoala românească, să pătrundă în mass-media şi să-şi dezvolte propriul său sistem de educaţie religioasă, teologică, în cadrul celui public de învăţământ. O realitate a începutului acestei perioade a fost şi aceea a propagandei şi prozelitismului religios neo-protestant, în special, de tensiuni apărute în plan local şi susţinute de unii reprezentanţi şi credincioşi ai Bisericii Române Unite cu Roma, dar şi de deschiderea multor români spre cele spirituale şi relaţionarea cu Biserica.

Eliminarea restricţiilor de circulaţie a permis multor români să plece în afara ţării, astfel că în cele peste două decenii de libertate religioasă, câteva milioane de români au mers, în întreaga Europă, în special în Italia, Spania şi Franţa şi au creat o substanţială diasporă ortodoxă. Pentru ca aceşti fii ai Biserici noastre să nu se rupă de credinţa strămoşească şi de tradiţiile şi obiceiurile lor româneşti, au fost înfiinţate eparhii cu numeroase parohii, peste tot, acolo unde sunt români. Teologia ortodoxă românească, animată de un spirit ecumenic apostolic, poate fi şi astăzi cunoscută în Apus prin intermediul parohiilor din diaspora. Prin celebrarea Liturghiei în limba română, prin configuraţia lor culturală unică, prin spiritualitatea lor comunitară, parohiile ortodoxe române din diaspora pot constitui promontorul Ortodoxiei româneşti în comunitatea ecumenică de astăzi. Bunele relaţii cu celelalte Biserici şi confesiuni creştine s-au reflectat şi în primirea din partea acestora a unor lăcaşe de cult şi aşezăminte, în ţările europene şi în întreaga lume, acolo unde diaspora românească s-a înmulţit, prin emigrarea multor români, în special din considerente economice.

6.2. Provocări contemporane ale misiunii Bisericii

Provocările cele mai cunoscute ale societăţii noastre sunt constituite de fenomenul globalizării cu toate implicaţiile sale, secularizarea, materialismul, ateismul militant, înstrăinarea de Dumnezeu, anticlericalismul şi indiferentismul religios. La acestea se adaugă probleme pastoral-misionare legate, în principal, de necesitatea înnoirii vieţii spirituale, a aprofundării şi actualizării procesului de inculturaţie, problema salvgardării familiei tradiţionale, misiunea migranţilor, promovarea respectului şi demnităţii creaţiei, dar şi utilizarea noilor mijloace de comunicare socială în serviciul Evangheliei, aprofundarea viziunii simfonice în colaborarea cu statul, ori dialogul inter-creştin şi inter-religios.

Criza economico-financiară şi social-morală a cutremurat din temelii lumea noastră, îndemnând la meditaţie şi schimbare, la transfigurare şi înnoire, căci, aşa cum se ştie, acest fenomen, negativ, provoacă o intensificare a căutărilor, o evaluare existenţială profundă şi oferă germenii zidirii unei lumi noi, cu speranţa unei paradigme de viaţă mai frumoasă, mai bună şi mai dreaptă, a unei adevărate civilizaţii creştine.

Globalizarea provoacă, într-un anume fel, misiunea şi răspunsul misionsr-pastoral al Bisericii, căci el ridică chestiuni noi precum: mondializarea economiei şi alterarea culturilor tradiţionale, deprecierea valorii omului şi a muncii sale, problema migraţiei şi a integrării şi misiunii printre migranţi, raportul dintre economic şi spiritual, rolul comunicării şi al mijloacelor tehnice moderne de comunicare în viaţa omului şi în misiunea Bisericii, ori tendinţa

de desconsiderare şi de dominare a omului de către ideologii sociale, politice şi economice, dialogul inter-creştin şi inter-religios, şi, de ce nu, criza globală a ecosistemelor noastre, dacă ar fi să enumărăm doar câteva astfel de probleme, existenţial-comunitare, contemporane.

Secularizarea sau conformarea la duhul acestei lumi, la spiritul secolului, la superficialitatea momentului, reprezintă o profundă înstrăinare a omului de Dumnezeu, de valorile lumii spirituale, de tradiţia şi cultura sa, în favoarea unei perspective în care omul pune centrul valorilor sale, nu principiul inefabil, imuabil şi transcendent, Creatorul, ci omul, ca măsură a tuturor lucrurilor.

Relativizarea adevărului şi absolutizarea unor reflectări ale lui constituie o altă deficiență a paradigmei de civilizaţie a lumii noastre, care are la bază eroarea fundamentală a insituirii omului drept criteriu al adevărului, fapt ce coboară acest principiu fundamental al vieţii din transcedent în imanent şi-l supune schimbării.

Materialismul este o altă determinantă a lumii noastre care presupune valorizarea exclusivă doar a ceea ce este supus simţurilor şi este palpabil, adică a materiei. Într-un fel este vorba despre perpetuarea unui spirit saducheu sau a unei perspective de viaţă care face abstracţie de eshatologie, de viaţa veşnică, limitând experienţa umană şi profunzimea trăirii doar la viaţa de aici. Materialismul este un efect al secularismului, raţionalismului şi al imediatului vieţii, o perspectivă pur pământească și trupească despre lume.

6.3. Specificul misiunii ortodoxe în contemporaneitate

Misiunea creștină ortodoxă are o ocazie unică de a promova întâlnirea cu Mântuitorul Hristos, adevărată, profundă şi substanţială, aşa cum se petrece ea în lumea mirifică, profundă şi fabuloasă a Răsăritului creştin, cu toate roadele ei binecuvântate, cu rodnicia ei duhovnicească, cu frumuseţea ei liturgică, cu profunzimea şi rectitudinea ei doctrinară, dar şi cu rigurozitatea canonică a dreptei credinţe. Misiunea este o obligaţie de viaţă bisericească, ea ţine de natura intimă a Bisericii, manifestă vocaţia ei şi urmăreşte lărgirea Împărăţiei lui Dumnezeu. Ea este o necesitate stringentă a lumii noastre, a condiţiei de fii ai lui Dumnezeu care nu au cetate stătătoare aici, ci în cer. Când te întâlneşti cu Domnul Cel înviat şi te bucuri de frumuseţea unei comuniuni transformatoare cu El, înnoitoare şi pline de har, doreşti să călăuzeşti şi să araţi la cât mai mulţi oameni faptul acesta, pentru a-i introduce şi pe ei în această mare şi mântuitoare comuniune (cf. *1 Ioan* 1, 1-3).

Misiunea este, prin urmare, o modalitate unică şi originală, adecvată şi propice, fiecărui spaţiu şi timp, de *a promova comuniunea cu Hristos*, de a răspândi modul de viaţă plenar cu Hristos, prin Hristos şi în Hristos. Dar, acest demers, pentru a avea deplin succes, eficienţă şi eficacitate, trebuie să urmeze nişte principii de acţiune concrete. De aceea, putem vorbi despre câteva principii de desfăşurare a misiunii creștine ortodoxe, nefiind vorba despre altceva, decât despre nişte trăsături ale experienţei ecleziale ortodoxe. Misiunea ortodoxă se fundamentează pe bogăţia experienţei de viaţă duhovnicească a Bisericii, promovând realitatea concretă a întâlnirii cu Mântuitorul Hristos şi roadele istorice ale acesteia, aşa cum s-au manifestat de-a lungul timpului.

Ceea ce am crezut, cum am crezut şi felul în care a rodit cuvântul lui Dumnezeu în spaţiul creștin răsăritean, aceea am și propovăduit, prin intermediul misiunii ortodoxe. Este, de fapt, un alt mod de a spune că misiunea creștină ortodoxă se bazează pe realitatea întâlnirii cu

Hristos şi pe adevăr. Nici nu ar avea succes, de fapt, o misiune susţinută de experimente sau calcule ştiinţifice sau pe principii, ori teorii rupte de viaţă, netrăite sau străine de experienţa concretă dintr-un anumit spaţiu şi timp. Un alt principiu al misiunii ortodoxe este *apostolicitatea*, deoarece, noi credem, cu tărie, că plenitudinea învățăturii noastre de credință este de sorginte apostolică, ca, de altfel, şi structura sa ierarhică şi sacramentală. Aşa că, propovăduirea Bisericii noastre este în continuitate cu ceea ce Biserica a crezut dintotdeauna şi pretutindeni, fără a exclude *creativitatea şi aprofundarea înnoitoare,* care s–ar constitui într-un al treilea principiu al misiunii creștine ortodoxe, ca parte a aspectului ei dinamic.

Ortodoxia nu este străină de a noutatea vieţii, de improprierea de noi experienţe, dar acest lucru se face în concordanţă cu ceea ce a fost şi s-a manifestat, niciodată în contradicţie. Dinamismul misiunii ortodoxe presupune *utilizarea celor mai noi mijloace de comunicare,* de exprimare şi de acţiune, fără ca acest lucru să impieteze cumva asupra tradiţiei ortodoxe. A promova noutatea, nu înseamnă a exclude continuitatea cu ceea ce a fost sau accepta contradicţia cu experienţa bimilenară a Bisericii, cu „*viaţa Bisericii în Duhul Sfânt*" sau cu „*credinţa vie a celor morţi*". Societatea contemporană este dominată de numeroase provocări şi crize, cărora misiunea Bisericii trebuie să le ofere, printr-o abordare echilibrată, optima rezolvare şi ajutorul harului dumnezeiesc mântuitor, care transformă şi înnoieşte, schimbă din temelii şi desăvârşeşte.

Etica respectului şi principiul non prozelitismului sunt alte două principii ale misiunii ortodoxe, deoarece Biserica noastră crede cu tărie în dialogul ecumenic şi în necesitatea respectului reciproc şi a promovării Evangheliei lui Hristos, fără a exclude şi alte experienţe şi mărturi ale vieţii cu Hristos. De aceea, misiunea ortodoxă nu promovează combativitatea şi logica concurenţei şi a contradicţiei confesionale. În spiritul respectului reciproc, misiunea sa se desfăşoară fără a ponegri sau ataca vreo confesiune creştină, deoarece, nu criticând, ci afirmând propria ofertă misionară, poţi fi un martor autentic şi corect al lui Iisus Hristos. De asemenea, respectul faţă de alte tradiţii confesionale este un principiu fundamental al misiunii ortodoxe. Fără a se institui într-un judecător al autenticităţi sau al veridicităţii şi profunzimii vieţii şi mărturiei altora în Hristos, Ortodoxia îşi afirmă propria sa identitate, apreciind tot ceea ce este bun, drept şi frumos în acestea. Căci, dacă nu respecţi mărturia fratelui tău în Hristos şi specificul credinţei lui, impietezi asupra numelui lui Hristos Însuşi, frânând eficacitatea procesului misionar. Ortodoxia consideră *colaborarea cu lumea culturii* şi *valorizarea ştiinţei* ca adevărate atuuri misionare şi instrumente necesare şi utile în răspândirea Evangheliei lui Hristos. Cultura nu poate fi străină de mântuirea omului, căci desavârşirea religioasă nu se poate realiza singuratic, independent de obştea socială.

Adevărata ei vocaţie este aceea de a sluji omul, desăvârşirea lui, de a-l ajuta să transceandă limitele sensibilului şi de a deveni o punte către Creator. În întâlnire cu Evanghelia, fiecare spaţiu cultural a căpătat, pe de o parte, o specificitate şi unicitate proprie, iar, pe de altă parte, o racordare la universal, realizându-se acea globalizare pozitivă creştină. Cultura reprezintă expresia sufletului unui popor, hainele sau formele sale de manifestare, astfel încât este un beneficiu evanghelic a le utiliza şi a le folosi în seviciul Evangheliei. Atât cultura, cât şi teologia utilizează cuvântul ca mijloc de comunicare, care îşi are izvorul în veşnicul şi rodnicul Cuvânt al lui Dumnezeu. Ambele vizează în primul rând sufletul şi apoi trupul şi slujesc binele omului, ceea ce ne arată că nu trebuie să fie în contradicţie niciodată. Apoi, ştiinţa

este de asemenea rod al minţii umane, dar al lui Dumnezeu, care vine să uşureze existenţa umană şi să susţină cunoaşterea omului. Iar misiunea nu poate neglija aceste două manifestări ale raţiunii şi sufletului uman, care prin întâlnire cu Evanghelia pot căpăta profunzime, pot fi înnoite şi transfigurate, ca, în mod optim, să susţină efortul de mântuire al omului.

Priorităţile contemporane ale misiunii ortodoxe sunt determinate de specificul cadrului de desfăşurare al activităţii sale. Aşa cum reiese din cele mai noi cercetări în domeniu, dar şi din experienţa misionară contemporană, cele mai importante priorităţi misionare vin să ofere un răspuns adecvat la nevoile ecleziale contemporane şi la provocările create de secularism, consumism, materialiasm şi ateism.

O prioritate a misiunii ortodoxe este aceea a implicării mai active a mirenilor în activitatea eclezială, deoarece, chiar dacă mirenii au un rol bine detreminat în Ortodoxie, iar clericalismul a fost străin de spiritul ortodox, totuşi, implicarea acestei adevărate forţe misionare trebuie aprofundată şi lărgită, nu numai pentru că preotul nu mai poate concentra în mâinile sale multiplele activităţi parohiale, fiind obligat să recurgă la asistenţa nemijlocită a credincioşilor, ci şi pentru că există o mai profundă înţelegere a Bisericii ca o comunitate autentică de fraţi şi surori, de bărbaţi şi femei, care posedă împreună o identitate nouă în Iisus Hristos. Participarea mirenilor la viaţa parohiei are deci un sens, pe deplin, eclesiologic. Potenţialul mirenilor de a susţine misiunea Bisericii este impresionant, de aceea, a găsi cele mai potrivite mijloace de implicare mai intensă, este o sarcină a misiologiei contemporane.

Dialogul permanent cu spaţiul culturii şi al ştiinţei şi intensificarea lui este, de asemenea, o prioritate actuală, deoarece, chiar dacă Biserica noastră nu s-a manifestat contra lor niciodată, ci doar contra ideologizării şi a utilizării lor *pro domo*, este nevoie ca dialogul cu acestea să fie aprofundat. Amplificarea misiunii în mediul urban şi utilizarea de strategii misionare tot mai eficace, în această epoca post-modernă, este o sarcină misionară prioritară. Atenuarea şi uneori chiar pierderea conştiinţei parohiale şi a aparteneţei creştine, indiferentismul religios şi sclavia materialismului sunt, împreună, realităţi care cer un răspuns permanent şi perspicace din partea Bisericii. Implicarea tot mai profundă a femeilor în viaţa Bisericii, susţinerea misiunii lor specifice şi depăşirea obstacolelor prin care adesea ele trec, precum politica feministă proavorţionistă, constituie o altă prioritate eclezială contemporană În Ortodoxie, problematica feminină s-a pus cu smerenie, în duhul Părinţilor Bisericii şi niciodată deasupra Bisericii sau în contradicţie cu ea.

Prezenţa mediatică pozitivă, prin mass-media creştină şi nu numai, este o preocupare misionară crescândă, deoarece mijloacele de comunicare reprezintă o oportunitate fericită a epocii noastre, care trebuie valorificată pe deplin. Mass-media trebuie utilizată cât mai mult în serviciul lui Hristos, cu insistenţa responsabilizării spirituale, culturale şi sociale a tuturor celor implicaţi în această elaborată şi importantă activitate umană. Biserica are dreptul şi datoria de a-şi susţine mesajul său prin intermediul tuturor mijloacelor media, pe care trebuie să le privească ca pe un „nou Areopag", căruia trebuie vestit Hristos Cel înviat.

După aproape cinci decenii de intoxicare marxistă, poporul român a rămas, în marea lui majoritate, credincios Bisericii strămoşeşti. Dar, cu tot ataşamentul lui vădit faţă de Biserică, mulţi din credincioşii noştri nu dispun de educaţia catehetică corespunzătoare. Remedierea acestei deficienţe, provocate de fostul regim comunist, care a interzis Bisericii să-şi catehizeze credincioşii ei, se poate realiza, atât prin predarea religiei în şcoală, cât şi prin opera de

catehizare care trebuie să fie promovată la nivel de parohie. Aşa se face că implicarea tot mai mare în susţinerea misiunii educaţionale, la nivel parohial, prin programe specifice de cateheză, prin intermediul orei de religie din şcoli, în familie, prin mijlocirea şcolilor de teologie, prin cuvânt, imagine şi sunet, cu ajutorul mijloacelor de comunicare socială, este o prioritate reală şi cu greutate a misiunii ortodoxe de astăzi. Migraţia masivă de populaţie din vremea noastră, diaspora ortodoxă şi crearea de comunităţi alogene în spaţii tradiţional ortodoxe, datorită contextului economic-social, adesea nefavorabil, crează nevoi misionare speciale şi situaţii pastorale specifice. Chiar de la început, Biserica s-a constituit după modelul familiei, ca o comunitate de iubire care ne înfăţişează un Dumnezeu ce invită pe fiecare şi pe toţi, un Dumnezeu care iartă fără vreo altă condiţie decât iertarea acordată de cei invitați. Mentalitatea secularistă a afectat însă masiv familia, ceea ce reclamă, de asemenea, noi şi puternice strategii pastoral-misionare, pentru crearea unui răspuns adecvat şi pentru susţinerea acestei structuri spirituale şi sociale de bază. Sigur, priorităţile şi direcţile de acţiune misionară contemporană sunt numeroase.

6.3. Misiunea ortodoxă în societatea românească – necesitate, responsabilitate şi continuitate istorică

Forţa dialogului şi a misiunii creștine ortodoxe în contemporaneitate constă, mai ales, în aceea că Ortodoxia reprezintă şansa de a aduce mărturia sa unică de păstrătoare a Tradiţiei Bisericii nedivizate, profunzimea unei spiritualităţi pline de prezenţa lui Dumnezeu, o tradiţie liturgică şi canonică bogată şi o învăţătură de credinţă fidelă începuturilor ei apostolice. Misiunea Bisericii noastre Ortodoxe este orientată spre aspiraţiile şi aşteptările omului de început de mileniu trei, fiind receptivă la provocările contemporaneităţii şi la nevoie pastorale concrete ale credincioşilor. După decenii în care forţa sa misionară a fost atenuată prin multiple îngrădiri impuse de regimul comunist, după schimbările petrecute în anul 1989, Ortodoxia românească a devenit treptat tot prezentă în spaţiul public, călăuzind nevoile spirituale şi sacramentale ale credincioşilor săi, răspunzând la provocările vremurilor. Principiile generale de misiune ortodoxă privesc bogăţia experienţei de viaţă duhovnicească a Bisericii, apostolicitatea, creativitatea şi aprofundarea înnoitoare, etica respectului şi principiul non-prozelitismului şi colaborarea cu lumea culturii şi valorizarea ştiinţei. Misiunea ortodoxă are ca scop răspândirea Evangheliei lui Hristos, zidirea Trupului mistic al Domnului Hristos-Biserica, prin aducerea de noi membri în unitate şi comuniune cu Biserica apostolică, şi susţinerea civilizaţiei îndumnezeirii. Pentru Ortodoxie, dialogul este ceva firesc şi natural, o *întâlnire întru adevăr*, care izvorâşte din dorinţa de a-L promova şi a-L face prezent în lume pe Însuşi Domnul Iisus Hristos Cel înviat din morţi, dar şi din vocaţia omului de făptură creată după chipul lui Dumnezeu-Sfânta Treime, -adică comuniune, spaţiu de dialog-, şi care are impregnate în adâncul fiinţei sale deschiderea spre aproapele şi spre comuniune.

Dialogul ecumenic are în vedere, aşa cum se ştie, înaintarea spre unitatea văzută a Bisericii lui Hristos, prin întâlniri comune, gesturi, fapte şi acţiuni concrete, în aşa fel încât, mărturia creştină să aibă o maximă credibilitate şi eficienţă, iar Evanghelia să fie receptată cât mai bine. Altfel, avem de a face cu contra-mărturie şi contra-slujire. Atunci când ortodocşii se deschid dialogului ecumenic îşi manifestă siguranţa doctrinară, ferimitatea propriilor lor convingeri şi ataşamentul faţă de tradiţia apostolică a Bisericii lor. În acelaşi timp, ei fac

misiune creștină ortodoxă, pentru că promovează viziunea ortodoxă asupra lumii şi vieţii, frumuseţea spiritualităţii răsăritene. În această perspectivă, orice teamă şi frică dispare, căci nu îţi poţi pierde propria identitate, decât dacă nu eşti convins de propriul adevăr şi dacă credinţa ta este clădită superficial. Dimpotrivă, este vorba de o atitudine de siguranţă ecleziologică, de fermitate şi deschidere generoasă, fără a face vreun compromis. Aşa cum se ştie, mişcarea ecumenică nu doreşte, nici crearea unei *superbiserici*, care să le înglobeze pe toate celelalte, nici crearea unei structuri ecleziale artificiale, care să ia din fiecare tradiţie confesională câte ceva, şi nici să ne facă catolici, protestanţi sau neoprotestanţi. De aceea, mai folositor ar fi să vorbim despre ecumenism în termenii teologiei apofatice, pentru a ne face mai bine înţeleşi şi a nu lăsa loc la interpretări răuvoitoare.

Ortodoxia nu este o teorie, nu este o doctrină solipsistă, ci un mod de viaţă cu şi în Hristos, ceea ce face să vedem în învăţătura noastră de credinţă un tezaur al experienţei existenţiale bisericeşti, asemenea apostolilor care impresionaţi de Învierea Mântuitorului din morţi şi de relaţia de viaţă cu Acesta, au devenit misionarii Lui. La fel şi noi, astăzi, trebuie să fim promotorii vieţii în Hristos, aşa cum se manifestă ea în spaţiul şi timpul nostru. Misiunea şi dialogul ecumenic sunt trăsături fundamentale ale înţelegerii vieţii şi activităţii Ortodoxiei în contemporaneitate, care ne descoperă chipul Bisericii apostolice, pline de blândeţe şi lumină, dătătoare de speranţă şi creatoare de încredere.

Ortodoxia are conştiinţa că este păstrătoarea fidelă şi autentică a tezaurului de învăţătură dumnezeiască, aşa cum a fost transmis el de Mântuitorul Sfinţilor Săi Apostoli şi prin ei, prin urmaşii lor până la noi, fără a desconsidera reflectarea chipului lui Hristos şi a învăţăturii Sale şi în alte tradiţii confesionale. A face misiune înseamnă a răspândi iubirea şi milostivirea divină, o viziune integrală asupra vieţii umane, care să aibă în centrul ei zidirea unei lumi înnoite de har, în care omul nu este un actor pasiv, insensibil şi netransparent lucrării Duhului, ci un colaborator activ la transformarea fundamentelor lumii noastre şi crearea unei civilizaţii a iubirii.

Pentru Ortodoxie, a face misiune nu este o politică şi un mod de propagandă, ci mărturisirea firescului vieţii ei duhovniceşti, o modalitate unică şi naturală de a fi în relaţie cu Stăpânul Vieţii şi de a propovădui valorile nepieritoare ale Evangheliei Domnului Hristos, precum şi a felului special în care Evanghelia a rodit în spaţiul răsăritean, dar şi slujirea de a arăta adevăratul sens al lumii.

Misiunea este vocaţie apostolică a Bisericii, ea aparţine naturii sale intime, dar ţine şi de rostul ei în această lume, căci ea este Trupul tainic al Domnului, constituit din toţi aceia care cred în El, Îl mărturisesc prin viaţa şi activitatea lor şi se împărtăşesc de harul Duhului Sfânt, prin intermediul de viaţă făcătoarelor Taine şi Ierurgii. Misiunea este o obligaţie de viaţă bisericească, ea ţine de natura intimă a Bisericii, manifestă vocaţia ei şi urmăreşte lărgirea Împărăţiei lui Dumnezeu.

Criza morală şi economică ce caracterizează societatea noastră contemporană trebuie şi poate fi depăşită prin acordarea unei priorităţi reale omului, în faţă logicii profitului cu orice preţ, dar şi prin respectarea unei discipline riguroase în toate domeniile, fundamentate pe un viguros sistem etic şi pe responsabilizarea tuturor acelor factori decizionali faţă de nevoile reale ale societăţii noastre. Lumina solidarităţii, acea bogăţie nepieritoare a spiritualităţii creştine, trebuie să strălucească asupra societăţii noastre, aflate astăzi în criză, şi să rodească spiritual,

etic şi moral, evidenţiind lucrurile cu adevărat importante ale vieţii şi ceea ce este, în mod real, folositor omului. Duhul Ortodoxiei invită spre concentrarea atenţiei şi intereselor omului spre experierea veşniciei lui Dumnezeu, spre cultivarea valorilor lumii spirituale, spre iubire, generozitate şi spre grija faţă de aproapele.

Ortodoxia este angajată în promovarea Evangheliei lui Hristos, în fidelitate faţă de tradiţia sa bimilenară şi cu conştiinţa că provocările şi problemele contemporaneităţii sunt locuri privilegiate de misiune și pastoraţie. Misiunea ortodoxă are în centrul mesajului ei dorinţa de a oferi lumii tradiţia vie a Bisericii, parfumul vieţii apostolice, felul în care din întâlnirea Evangheliei cu cultura şi civilizaţia spaţiilor locuite astăzi de ortodocşi, a izbucnit o frumoasă cultură duhovnicească, s-a sedimentat o aleasă viaţă duhovnicească şi culturală care este expresia cea mai intimă a aspiraţiilor sufletului uman. De aceea, Ortodoxia are speranţa că, prin profunzimea şi bogăţia ei, va străluci lumina cea neînserată a Mântuitorului Hristos şi va vesti lumii încredere, bucurie şi credinţa că, prin efortul fiecăruia dintre noi, vom trăi, în mod autentic, bogăţia valorilor în care au vieţuit înaintaşii noştri.

BIBLIOGRAFIE

***, *Religia în societate la început de secol XXI. Tendinţe europene,* Valahia University Press, Târgovişte, 2006;

BRIA, Ion, Pr., *Tratat de Teologie Dogmatică şi Ecumenică*, Editura România creştină, Bucureşti, 1999;

DANIEL, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, *Teologie şi Spiritualitate*, Editura Basilica, 2009;

EVDOKIMOV, Paul, *Ortodoxia* (trad.rom.), Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1996;

HIMCINSCHI, Mihai, Pr., *Modernitate, Globalizare, Biserică*, în volumul *Biserica în era Globalizării*, Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2003;

ICĂ, Ioan. jr., Ardid., MARANI, G., *Gândirea Socială a Bisericii*, Editura Deisis, Sibiu, 2002;

MIHĂIȚĂ, NIFON, Mitr, *Ortodoxie şi Ecumenism*, Bucureşti, Editura Asa Media 2000;

MIHĂIȚĂ, NIFON, Mitr, *Misologie creştină,* Editura Asa, Bucureşti, 2005;

MIHĂIȚĂ, NIFON, Mitr, *Misiune, pastoraţie şi slujire ecumenică,* Valahia University Press, Bucureşti, 2009;

MANOLACHE, Anca, *Problematica feminină în Biserica lui Hristos*, Editura Mitropoliei Banatului, Timişoara, 1994;

MORARU, Alexandru, Pr., *Biserica Ortodoxă Română între anii 1885-2000. Dialog teologic şi ecumenic,* Vol. III, Tom. II, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 2006;

STĂNILOAE, Dumitru, Pr., *Teologia Dogmatică Drtodoxă*, Vol. I , Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1997.

7. Relaţia Bisericii cu statul din perspectivă misionară (Pr. prof. dr. Valer Bel, Diac. conf. dr. Gelu Călina)

În epoca noastră statul este prezent în aproape orice discurs public, precum și în relațiile pe care noi ca cetățeni le avem cu instituțiile statului de la naștere până la deces. Statul Român modern din care noi facem parte astăzi se află încă în căutarea unui model de relație instituțională cu Biserica Ortodoxă, dar și cu orice cult religios, creștin sau nu. Din perspectivă europeană, precum și din cauza migrației care amenință Europa, statul nostru va trebui să se raporteze la religie și ca la un garant al ordinii sociale, ținând cont de faptul că religia este invocată pentru acțiuni teroriste ori diverse forme de genocid. Atacurile teroriste din contemporaneitate au condus la o serie de poziționări în chestiunea locului și rolului religiei în statele europene și a făcut ca vocile autorizate ale Bisericii să fie din nou ascultate cu atenție. Trebuie spus că religia are și o funcție socială preventivă, care se poate desfășura în măsura în care instituțiile statului – care guvernează de drept spațiul social – o conștientizează și o acceptă. Religia creștină a fost și este un liant social dar și un mijloc de promovare a păcii, a bunăstării sociale și a culturii.

În textele juridice fondatoare, precum Constituția, Codul Civil sau Codul Penal, se distinge între libertatea de conștiință, libertatea de gândire, libertatea religioasă ori dreptul unei structuri religioase de a-și organiza cultul, făcându-se trimitere fie la comunitatea religioasă, fie la cetățean, din perspectiva unor garanții pe care statul modern republican le asumă. În acest domeniu, din ce în ce mai cuprinzător, avem de-a face cu diverse concepte care se vehiculează dar și cu un lexic deja familiar, care este folosit pentru a delimita sau nu unele linii de analiză, care sunt necesare pentru orice demers disciplinar specific, fie istoric, juridic, sociologic sau filozofic. Puterea spiritului uman poate alimenta schimbări istorice majore, iar convingerea morală joacă cel mai important rol în viaţa publică şi în politică. Acestea din urmă nu sunt însă sinonime.

Fie datorită educației politice de factură liberală, fie din cauza unei educații precare, s-a ajuns la un acord tacit al statelor moderne în ceea ce privește egalitatea credințelor într-un stat modern. Ideea egalităţii credinţelor derivă din principiul constituţional modern al libertăţii religioase și a condus la obligația de a considera ca fiind egale în fața legii toate credinţele recunoscute de către un stat modern. Din alt punct de vedere, trebuie afirmat faptul că statul modern și-a diminuat efortul de a apela la criteriile „clasice” ale verificării impactului social şi a valorii morale şi sociale a unei credinţe religioase care dorește să fie recunoscută.

În ceea ce privește actul recunoașterii unei religii, acesta poate şi trebuie să fie făcut întâi de toate de teologii cei mai avizaţi ai unei epoci şi ulterior şi de organele abilitate ale statului, care sunt chemate și îndreptăţite să-şi expună poziţia, fie printr-un acord, fie printr-o nerecunoaştere motivată. Dar de multe ori această ordine a fost inversată. Statul a abuzat de puterea lui şi a acordat recunoaşterea sa unei credinţe religioase, în ciuda opoziţiei motivate a teologilor. Consecinţele acestei nesocotiri a poziţiei teologilor s-au văzut adeseori. Trebuie menționat că nu este vorba de „poziţia teologilor” care s-au opus la vremea lor apariţiei creştinismului, iar această opoziţie s-a transformat în persecuţie contra Bisericii timp de trei secole. Aici este vorba de noua paradigmă de după Edictul din anul 313 dat la Milano.

Lipsa intervenţiei statelor în acordarea libertăţii de mişcare-exprimare a unei credinţe poate conduce la diversificarea, multiplicarea credinţelor care ni se adresează pentru a le urma, indirect însă, această realitate (adică numărul mare de credinţe religioase) subminează tocmai capacitatea noastră de a putea adera la o credinţă verificată de istorie şi necontestată tocmai datorită crezului ei. Deşi nu există credinţă care să nu fie contestată, inclusiv creştinismul, ne referim numai la acele contestări care au un suport revelaţional şi raţional solid.

În faţa acestei diversități de religii, omul modern nu mai poate avea în statul său o autoritate critică – şi de ce nu creştină - care să-i garanteze, că nu este permisă manifestarea unor credinţe care să-i agreseze tradiţia. Vechea solidaritate dintre stat şi membrii acestuia mergea în trecutul nu prea îndepărtat până acolo încât statul respecta religia majoritară a cetăţenilor lui şi nu făcea acte riscante prin care ar fi periclitat suportul pe care religia l-a dat statului dintotdeauna, în mod special prin practicarea aceluiaşi crez religios de o majoritate cât mai mare. Odată cu apariţia confesiunilor în interiorul creştinismului au apărut şi conflictele generate de religie, de multe ori conducând la războaie religioase îndelungate.

Revine adesea în discursul contemporan o idee mai veche ce afirmă faptul că creștinismul și-a transmis o parte din resursele sale în democrația modernă și că ne aflăm într-un ev post-creștin. În acest sens este binecunoscută teza lui Marcel Gauchet, care pornind de la o analiză a realității sociale din Occident, ajunge la constatarea că situația actuală a omului modern este situația unui om care nu mai așteaptă nimic important de la Dumnezeu, motiv pentru care M. Gauchet consideră creștinismul ca fiind religia ieșirii din religie.

Considerații despre teocrație. Plecând de la etimologia acestui termen, observăm că, voind să definească o formă de guvernământ, termenul teocrație asociază prin credinţă orice fel de putere (κρατος) lui Dumnezeu (Τεος). În această formă de guvernământ autoritatea este legitimată prin credinţa în Dumnezeu şi se prezintă ca acţionând în numele lui Dumnezeu. În această structură, pentru care exercitarea puterii este legată de dreapta credinţă, un rol foarte important îl ocupă clerul care mediază posibilele conflicte. Gândirea teocratică îşi are rădăcinile în Sfânta Scriptură care vorbeşte de Împărăţia (cetatea) lui Dumnezeu. Fericitul Augustin a evocat superioritatea creştinismului care inspiră guvernarea, arătând că statele păgâne sunt incapabile să se dezvolte într-un mod superior. Din diverse interpretări ale lucrării lui Augustin, *Cetatea lui Dumnezeu,* s-au născut multe doctrine şi controverse. Începând cu papa Grigorie cel Mare (540-604) în Apus se dezvoltă teocraţia pontificală, doctrină care va sta la baza gândirii politice medievale din Apus.

Teorii despre structura și organizarea statului din Evul Mediu. După prăbuşirea imperiului Roman de Apus, între secolele al V-lea și al XI-lea legitimarea noilor state monarhice s-a făcut prin intermediul instituţiei ecleziastice. Papa Grigorie cel Mare a pus bazele unui suport ideologico-politic care a funcţionat mult timp în Occident. „Și în antichitate existase, şi încă din plin, tendinţa de legitimare a puterii monarhice prin invocarea unei autorităţi transcendente. În Evul Mediu, şefii barbari, aliaţi treptat cu Biserica, au adăugat acestor tradiţii şi pe unele venite dinspre gândirea politică orientală, tradiţii care, remodelate cu concursul Bisericii, au creat ritualităţi proprii".

De la aşezarea pe capul monarhului a unei coroane s-a trecut la ungere/oncţiunea, care se săvârşea de către un reprezentant de rang înalt al Bisericii. Acest act sacral se baza pe tradiţia

iudaică consemnată în cartea *1Regi* unde aflăm despre ungerea lui Saul (*1Regi* 10, 1), primul rege al evreilor. Pe lângă creșterea importanței religioase a regilor, s-a adăugat şi credinţa că ei pot face din oficiul lor minuni.

Papa Grigore al VII-lea (1073-1085) a relansat mişcarea de emancipare a Bisericii apusene de sub puterea suveranilor şi a reuşit prin acțiunile sale să facă să funcţioneze o distincţie clară între ungerea sacerdotală (sau hirotonia prin care se consacră un slujitor al Bisericii) şi ungerea regilor care nu are putere sfinţitoare. Teologia gregoriană a întrerupt pretenţiile taumaturgice ale suveranilor medievali, deşi acestea au rezistat la unele case regale până în secolul al XIX-lea. Reforma gregoriană a limitat puterea absolută a suveranului şi a afirmat primatul autorităţii morale a Bisericii. În secolul al XIII-lea, Toma de Aquino (1227-1274) a scris mult despre dreptul natural. În sancţionarea pretenţiilor absolutiste ale monarhilor, teologii occidentali s-au folosit de dreptul divin pe care regii medievali îl aşezau la baza statului lor, arătând că dacă monarhii se revendică prin acest drept, atunci ei trebuie să se supună poruncilor divine: adevărului, dreptăţii şi binelui.

Evoluții ale noțiunii de stat. Marea majoritate a definiţiilor care prezintă noţiunea de stat fundamentează apariţia şi existenţa statului pe nevoia de stabilitate a unei societăţi de indivizi, nevoie care se exprimă foarte bine prin instituţii politice care la rândul lor sunt acceptate şi impuse printr-un sistem de drept. Prin urmare, în sens modern, orice societate ia forma de stat.

Naţiunea a fost definită ca un ansamblu de indivizi aparţinând prin naştere aceleiaşi ţări şi se distinge de ideea de stat prin aceea că, deşi ideal ar fi ca fiecare naţiune să formeze un singur stat, totuşi au existat în istorie state compuse din mai multe naţiuni, așa cum au fost imperiile. Cei mai mulţi autori consideră că un stat care nu este bazat pe o naţiune şi pe ceea ce numim sentiment naţional riscă să dispară, dar sunt şi autori post-moderni care critică naţiunea ca concept politico-juridic şi cred în ideea construirii unui stat şi pe alte baze decât naţiunea.

Modelul roman imperial a fost mult timp copiat, dar prin Constantin cel Mare, statul a fost şi încreştinat. Acela atinsese un stadiu caracterizat printre altele prin stabilitate constituţională, iar modelul actual de stat se caracterizează printr-o continuă transformare a instituţiilor sale. Statul roman încreştinat de Constantin cel Mare a deschis calea unei transformări din interior, prin membrii cei mai de vază ai acestuia, ajungând la un stadiu superior care este şi astăzi un model demn de urmat. Deşi Bizanţul a căzut, iar noi suntem parte a unor state care nu se mai revendică de la modelul statului roman încreştinat, totuşi, ne aducem aminte de simfonia dintre Biserică și Stat.

Statul este alcătuit dintr-un sistem de instituţii bine organizate, marcat de sentimentul naţional şi de relațiile dintre membrii lui. Scopul prim al statului este urmărirea şi asigurarea binelui comun pentru membrii săi. Printre diversele politici pe care şi le asumă statul modern se numără şi aceea a educației, dar și a protecţiei în faţa legilor naturii și a oricărei formă de violență.

Se știe că în vechile cetăți antice exista o unitate strânsă între religie și cel care conducea. Atunci nu era spațiu pentru toleranță, pentru că dacă ar fi acceptat alți zei și-ar fi slăbit unitatea politică. Acei idoli sau zei, care erau uneori acceptați în afara zeului oficial, rezistau atât timp cât nu puneau în discuție suveranitatea statului respectiv. Statul Israel este un exemplu unic, deoarece el nu forma doar un popor (Israel), ci era și singurul stat care a luptat permanent contra

idolatriei în scopul mărturisirii lui Iahve. Și în cazul evreilor se cunosc zone ale țării unde credința a slăbit iar profeții le recomandau să nu se amestece cei drepți cu cei dintre neamuri.

Misiunea Bisericii este să se deschidă spre om și să-i aducă pe oameni la Hristos nu la ea ca instituție, iar Dumnezeu care l-a creat pe om este singurul în măsură să judece răspunsul omului. Vechile credințe în absolutul uman sau în idol au fost distruse de faptul Întrupării lui Hristos care a schimbat radical paradigma puterii politice, precum și acțiunea ei, iar violența nu poate convinge sau converti un om la creștinism.

Despre cetățenie. Statutul de cetăţean pe care îl avem toţi în lumea modernă, este susceptibil de multiple interpretări datorită evidenţelor sale. El este un statut de care omul modern nu poate scăpa cu uşurinţă. Dacă vom compara cetățenia cu statutul său religios, vom constata că omul modern se poate debarasa foarte ușor de statutul său religios, însă nu la fel stau lucrurile în ceea ce privește apartenența sa politico-juridică. Dacă în ceea ce privește renunțarea la religie, statul modern vine imediat în ajutor, decretând protecţia respectivului cetăţean, în ceea ce privește chestiunea cetăţeniei lucrurile sunt destul de dificile și nicidecum imediate. Dacă ne vom referi numai la statutul apatrizilor vom vedea că acesta este blocat prin multe mijloace de statele moderne, care sunt în competiție pentru a avea un număr cât mai mare de cetăţeni pe baza căruia ulterior îşi revendică simbolic puterea.

Modele de raportare a statului la religie în democrația modernă. Prin vechiul model comportamental religia comanda toate aspectele vieţii, înţelegând aici toate sistemele de atitudini şi comportament umane. Cei care acţionează de aşa manieră îşi subordonează întreaga lor personalitate factorului religios. În actualul model comportamental, impus de statul modern, religia constituie un sistem separat, rezultând de aici că atitudinea religioasă este marginală. Psihologia religioasă modernă ne arată că miezul dezbaterii dintre atitudinea apolitică şi cea religioasă la subiecţii moderni depinde de acceptarea sau neacceptarea dintre religie şi întregul ansamblu al vieţii individului în societate.

Liberalismul a introdus separaţia dintre sfera publică şi cea privată, lăsându-i libertăţii individuale alegerea în ceea ce priveşte credinţa religioasă. Liberalismul însă a pus o condiţie care nu mai funcţionează astăzi – aceea ca religia să nu interfereze în nici un fel cu domeniul public, adică cu societatea. Fiind mai mult decât evident că între religie şi politică sunt multiple relaţii, unele inteligibile, altele indecelabile, putem statua că există o pluralitate de moduri de apartenenţă eclezială.

Mai putem adăuga că valorile religioase şi alegerile politice ale unui om variază în cursul vieţii sale mai ales din cauza apartenenţei sale la un grup social. Trebuie precizat că datorită faptului că credinţele religioase se revendică din transcendent, adică dintr-o ordine universală, ele apar ca ceva integral şi comprehensiv şi prin această funcţie ele dau un fundament stabil personalităţii noastre religioase.

Statul providenţă. Statul-providenţă este un concept foarte mobil ce s-a afirmat în secolul al XX-lea. Această nouă refundamentare a statului îşi revendică legitimitatea dintr-o nouă concepţie despre interesul public ce conţine drepturile sociale ale cetăţeanului. Stabilizarea acestui concept a durat câteva zeci de ani şi nu înseamnă același lucru în toate formele sociale pe care le-a luat. Spre sfârşitul secolului al XX-lea, acest concept a revenit în prim-planul dezbaterilor teoretice din diverse motive, dar mai ales în contextul globalizării. Există şi teza conform căreia trecerea de la statul protector la statul-providenţă s-a făcut printr-

o schimbare de optică în care societatea încetează să se gândească pe sine ca un corp pentru a se organiza ca o piaţă. Geneza acestei noţiuni se află în Europa, mai exact în Franţa. În sens strict, conceptul de stat-providenţă înseamnă monopolul statului în ceea ce priveşte funcţiile de solidaritate socială sau într-o nouă definire: acel stat care se ocupă de bunăstarea socială a cetăţenilor săi, unde este suficient să intri sau să te încadrezi într-una din categoriile sociale recunoscute de stat (bolnav, invalid, pensionar, şomer, etc.) pentru ca să poţi beneficia de accesul la serviciile sociale sau la alocaţii de bugetare.

Englezii folosesc expresia *Welfare-State* în trei paliere: pentru familie şi viaţa privată; pentru economie şi solidaritatea profesională şi în final ca locul unde poate interveni puterea publică. Pentru a distinge mai bine funcţiile statului-providenţă acestea sunt canalizate pe patru tipuri de politici:

1. Politici de intervenţie publică ce garantează şi protejează drepturile sociale moderne.
2. Politici de intervenţie publică în scopul creşterii nivelului veniturilor.
3. Politici de intervenţie în scopul ameliorării condiţiilor sociale şi materiale ale mediului înconjurător.
4. Politici de intervenţie publică pentru ameliorarea directă a competenţelor individului.

Se poate spune că definirea statului-providență se reduce, în principal, la trei funcţii primare pe care statul-providenţă şi le asumă:

a. O intervenţie reglementată de stat în scopul asigurării securităţii economice pentru cetăţenii săi prin intermediul fondurilor sistemului de asigurări sociale.
b. Voinţa statului de a furniza populaţiei o serie de servicii şi echipamente de uz colectiv la costuri mai mici decât cele de pe piaţa liberă.
c. Voinţa manifestată de a redistribui sumele ce apar din execuţia bugetară pentru a preveni mizeria şi a proteja faţă de riscurile pe care le comportă viaţa.

Conceptul francez de stat-providență. Printre inventatorii acestui termen se numără opozanţii francezi din al doilea Imperiu în frunte cu Emile Olivier. „Statul-providenţă este copilul monstruos al Revoluţiei franceze” pentru că Revoluţia franceză a desfiinţat corporaţiile, a interzis sindicatele, iar în consecinţă statul francez a fost obligat să preia în sarcina sa toate aceste funcţii devenind ultima speranţă a nefericiţilor. Providenţa etatistă a preluat rolul Providenţei divine care era invocată sub vechiul regim. În sensul ei de la început, noţiunea de stat-providenţă este franceză şi negativă şi exprimă ideea că într-o societate disparată, unde corpurile intermediare nu funcţionează în mod solidar, statul este obligat să intervină.

Statul social german (*Sozialstaat*). Ideea că statul german are datoria de a-i ajuta pe săraci dar şi pe clasele muncitoare a fost des folosită în secolul al XIX-lea. Termenul de stat social se datorează scrierilor lui Lorenz von Stein care afirma clar că statul are datorii sociale şi că intervenţia sa dă posibilitatea să se termine conflictele dintre capital şi muncă. Mulţi economişti şi politicieni germani militau la acea vreme (în secolu lal XIX-lea) pentru o intervenţie puternică a statului german în viaţa economică pentru a ajunge la bunăstarea naţiunii germane în ansamblu. Aceştia porneau în expunerile lor de la teza conform căreia între indivizii unei naţiuni există o comunitate de limbă şi cultură care tinde să dizolve mişcarea vieţii moderne.

Prin raportare la problematica socială cele două concepţii amintite mai sus au foarte multe puncte în comun, iar dacă prima pune accentul pe stratificarea socială, pe dispariţia corpurilor intermediare din cauza Revoluţiei, cea germană conţine un antiliberalism şi o filozofie pozitivă a statului.

Welfare-State este un concept cu sens şi origini diferite. El a apărut în timpul celui de-al II-lea război mondial, mai exact în 1943 prin William Temple care era la acea dată Arhiepiscop de Canterbury şi a fost prezentat prin opoziţie la teoria statului în război (Welfare State). La început el a desemnat politicile sociale adoptate de britanici după al II-lea război mondial pentru educaţie, locuinţe, serviciul naţional de sănătate, venitul minim garantat şi pensiile. În practica britanică acest concept include noţiunea franceză şi pe cea germană de stat-providenţă. Concepţia britanică este legată de cetăţenie şi prin aceasta rezultă un stat-providenţă pentru toţi. Welfare State s-a dezvoltat în special în deceniul opt din secolul trecut.

Fazele construirii statului-providenţă au debutat în secolul al XIX-lea când problema protecţiei sociale s-a pus cu tărie în Europa occidentală prin teme diferite de la un stat la altul, prin metode diferite, prin condiţii diferite de la un stat la altul. Până în această perioadă legile edictate pentru săraci, asistenţa comunală sau parohială, caritatea sau milostenia, filantropia, ajutorul patronatelor sau al asociaţiilor profesionale, păreau să nu fie suficiente faţă de problemele epocii iar ideea asigurărilor sociale obligatorii câştiga teren. Controversele în perioada de emergenţă a statului-providenţă s-au referit în general la legile pentru săraci şi la tradiţiile corporatiste şi profesionale.

După al II-lea război mondial statul-providenţă s-a stabilizat ajungând la crearea unui sistem de protecţie socială generalizat pentru toată populaţia. Criza acestui tip de stat a apărut în anii 80 prin emergenţa problemelor globale care cer să fie soluţionate.

7.1. Relația Bisericii cu Statul în perspectivă misionară în Tradiția ortodoxă

Raportul dintre Biserică și stat în tradiția răsăriteană bizantină, care s-a precizat în timpul secolelor IV-VIII, a fost definit ca un raport de *simfonie*, în sensul că o instituție nu se poate concepe fără cealaltă, ele existând ca două entități imposibil de separat. Desigur această *simfonie* nu poate fi precizată decât într-un sens general și nu poate fi considerată ca un sistem social ideal creștin, deoarece, în practică, ea a avut o evoluție inegală și uneori un caracter instabil. Totuși ea rămâne caracteristica fundamentală a tradiției ortodoxe bizantine, care nu a acceptat nici *cezaropapismul* medieval din Apus, nici *teoria separării*, care s-a impus în epoca modernă, după revoluția burgheză. Sistemul *simfoniei* este indicat în Novela 6 a împăratului Justinian (535), în care se face distincție între *sacerdoțiu* (hierosyni), consacrat slujirii realităților divine, și *imperiu* (basileia), consacrat ordinii relităților omenești. El va primi o formă absolută în *Epanagoge* (sec. IX), proiect de lege constituțională în care cele două puteri reprezentate de împărat și respectiv de patriarh, formează o astfel de alianță încât nu se poate concepe una fără cealaltă. Ele coexistă inseparabil și se armonizează, fiecare având funcția și domeniul său de răspundere și jurisdicție, în lăuntrul unuia și aceluiași organism imperial. În virtutea acestei simfonii, împăratul acceptă să primească coroana din mâinile patriarhului Constantinopoului, în cadrul unei ceremonii religioase în biserica Sfânta Sofia. În jurământul său de la încoronare, împăratul trebuia să profeseze crezul ortodox, mărturisirea creștinismului

fiind o obligație pentru a deține oficiul imperial. Desigur, împăratul nu era încoronat ca șef al Bisericii, iar patriarhul nu putea să încoroneze un împărat eretic. Pe de altă parte, în virtutea aceleiași *simfonii*, împărații bizantini au convocat sinoadele ecumenice și au promulgat *edicte de credință* împotriva ereziilor, care constituiau un pericol nu numai pentru ortodoxia credinței, ci și pentru unitatea imperiului. Prin sinoadele convocate de împărați - și confirmate de aceștia fără ca ei să aibă drept de vot – Biserica creștină a avut posibilitatea să se pronunțe la nivel universal, chiar fără prezența episcopatului întregii Biserici (la Sinodul I ecumenic – Niceea, 325 – au luat parte doar patru episcopi din Apus, iar episcopul de Roma a fost reprezentat de către doi preoți).

Cu toate acestea, Biserica nu s-a amestecat în problemele politice și *și-a păstrat independența ei în fața statului*, ceea ce este decisiv în această chestiune. Împărații bizantini, deși au făcut presiuni asupra Bisericii chiar în probleme religioase, mai ales în alegerea patriarhilor, n-au putut constrânge Biserica să accepte compromisuri. Ea a rezistat împotriva împăraților arieni și iconoclaști (sec. VIII, arma ei fiind excomunicarea) și a respins (printr-un sinod ținut la Constantinopol, în 1451) Conciliul de la Florența (1438-1439), la care ortodocșii au fost siliți să accepte unirea cu Roma din motive politice. Acest sinod marchează, dealtfel, sfârștul imperiului buzantin, căzut sub stăpânire otomană în 1453. Biserica Ortodoxă a avut chiar de suferit din cauza alianței sale cu statul bizantin. De exemplu, comunitățile din teritoriile de la marginea statului bizantin - Siria și Egipt – au acceptat monofizitismul și nestorianismul, deoarece deciziile sinoadelor ecumenice erau ratificate de împărații bizantini, Ortodoxia apărând astfel pentru ele ca o dctrină imperială. De asemenea, creștinii vor fi persecutați de perși și de către arabi, nu pentru credința lor, ci pentru alianța lor cu imperiul bizantin. În plus, se poate spune că etica patrstică a Bisericii și spiritualitatea monastică au constituit un permanent corectiv pentru *simfonia* bizantină și au dat acesteia conținutul ei autentic. Pe de altă parte, Părinții au arătat că nu se poate face o separare sau o distribuire netă între sfera materială și cea spirituală, între Biserică și lume, chiar dacă din punct de vedere al structurilor ele apar ca două *ordini* distincte. Pe lângă acestea, Biserica nu poate abandona misiunea ei socială, chiar în condițiile în care statul este necreștin.

Una din activitățile remarcabile ale Bisericii Ortodoxe, susținută de statul bizantin a fost organizarea misiunilor atât în lăuntrul imperiului, cât și în afara lui. În această privință, cea mai importantă mărturie rămâne marea lucrare misionară desfășurată de vechile centre apostolice răsăritene mai cu seamă în perioada patristică (sec. IV-VIII). Aceste centre au contribuit la predicarea Evangheliei nu numai în Asia Mică și în spațiul dintre Marea Negră și Marea Adriatică, ci și în regiunile de la frontiera de nord-est a imperiului, printre sciți, daci, huni, goți, iberi, precum și printre arabii din sudul imperiului. Încă din primele secole, creștinismul ajunsese deja în Scyția Minor, unde, potrivit tradiției, Apostolul Andrei ar fi propovăduit la strămoșii poporului român de astăzi, apoi, în Armenia, Georgia (convertită în sec. V prin Sfânta Nina). Din inițiativa împăraților bizantini, adesea din motive politice, misionarii greci au fost primiți în Persia, Caucaz, Etiopia, în Extremul Orient, la triburi din Africa de Nord. Creștinarea formațiunilor slave, începând cu secolul al IX-lea, constituie fără îndoială unul din marile succese ale misiunii bizantine. Aceasta rămîne opera fraților Chiril și Metodiu (de Salonic), numiți din această cauză *apostolii slavilor,* care au creat alfabetul slavon zis *chirilic* și au întemeiat o nouă limbă, în care au tradus texte biblice și liturgice. Datorită lor și discipolilor

lor, Ortodoxia creștină s-a răsăpândit în Moravia, Boemia, Macedonia și în toate regiunile ocupate de slavii din sud-estul Dunării. Sub influența lor s-a impus principiul de a predica și oficia slujba în limba nativă a poporului.

Imperiul bizantin a avut însă de suferit cel mai mult din cauza ocupației musulmane. Apărută în anul 622 în Arabia, *hegira*, religia musulmană s-a răspândit curând în Persia, Siria, Egipt, Africa, Spania, Constantinopol, Ierusalim. La 29 mai 1453, Constantinopolul cade sub turci și timp de aproape 400 deani, până în 1821 – împreună cu Grecia, țările balcanice și Țările Române – rămâne sub ocupația otomană, desigur fiecare sub diferite statute. Dar chiar după căderea Constantinopolului, patriarhul de aici are și un rol politic, fiind numit de sultanii turci, în secolele XV-XVIII, ca *etnarh* , adică conducătorul popoarelor creștine.

În spiritul acestei tradiții a avut loc și încreștinarea poporului rus. Convertirea poporului rus constituie unul dintre cele mai mari succese ale misiunilor bizantine, începâd cu botezarea prințului Vladimir și a locuitorilor din Kiev, în anul 981, datorită eforturilor depuse de un grup de misionari veniți de la Constantinopol. La Rândul ei, Rusia cu capitala la Kiev, a organizat extinderea creștinismului printre triburile slave din estul țării și triburile ungro-finice din Nord, mai ales prin intermediul mănăstirilor. După obținerea independenței Rusiei, Biserica Rusă s-a extins mai cu seamă în noile zone cucerite de statul rus, la tătarii din Kazan și la băștinași din Siberia. Deși reformele eclesiastice intreprinse de țarul Petru cel Mare au produs o schismă internă în Biserica Rusă, lucrarea de evanghelizare a continuat în rândul triburilor din Laponia și Kamciatca, la sfârștul secolului al XVIII. Misiunea ortodoxă rusă a cunoscut o dezvoltare extraordinară în cursul secolului al XIX-lea, ajungând până în regiuni inaccesibile din Altai și Alasca, precum și în țări îndepărtate din afara imperiului, cum ar fi China, Coreea și Japonia. Însăși ideea de *imperiu* a fost transferată în Rusia, unde a apărut *a treia Romă* odată cu crearea, în 1589, a patriarhatlui de Moscova, devenit centrul ortodoxiei rusești după distrugerea principatului kievian de către mongoli. La adăpost de ocupația otomană, Biserica Rusă a desfășurat o activitate misionară foarte intensă, având și liniștea necesară pentru a se consacra dezvoltării culturii poporului rus. Cutoate acestea, Biserica Rusă nu a fost scutită de o altă influență străină ortodoxiei, și anume aceea a catolicismului. În secolele XVIIII-XIX, întreg învățământul teologic rus stă sub influența teologiei catolice. În această vreme, totuși, începe o renaștere a vieții spirituale condusă de *stareți* și de mari personalități mistice: Serghie de Radonej, Teofan Pustnicul, Serafim de Sarov.

Sub dominația otomană care a durat peste patru secole, Bisericile ortodoxe tradiționale din țările balcanice n-au fost capabile să desfășoare o activitate misionară de mare amploare, fiind obligate să rămână în granițele proprii și să lupte pentru trnsmiterea credinței în rândul populației locale. Totuși, nici dominația otomană, nici dependența canonică de Constantinopol nu au împiedicat aceste Biserici locale să se organizeze în mod autonom și să-și formeze, potrivit cu spiritul popoarelor respective, o cultură teologică și spirituală specifică, păstrând unitatea de bază – dogmatică, liturgică și canonică – cu Ortodoxia ecumenică. Mai mult, Ortodoxiile locale – a căror organizare nu trebuie să fie simplificată și nici redusă la criteriul geografic, factorul etnic și cultural au jucat un rol principal în constituirea și definirea lor – au salvat Ortodoxia bizantină în momentele și evenimentele istorice dificile prin care a trecut imperiul bizantin, cum ar fi: schisma și încercările de unire cu Romna, cruciadele și dominația otomană. Astfel, Ortodoxiilor locale le revine sarcina de a menține *Bizanțul după Bizanț*. Nu

trebuie uitat faptul că, în timp ce sub numele lui Chiril Lucaris se tipărea (în 1629), o mărturisire de credință calvinistă, Ortodoxia era restabilită și proclamată solemn în alte regiuni ortodoxe: Iași (1642), *Mărturisirea ortodoxă a lui Petru Movilă*; Ierusalim (1672), *Mărturisirea lui Dositei*; Moscova, 1690. România a fost în această perioadă singura țară unde se publicau cărți în toate limbile vorbite de ortodocși: greaca, araba, georgiana, slavona, româna. În 1782 apare la Veneția *Philocalia*, compusă de Nicodim Aghioritul, călugăr de la Atos, și de Macarie, episcop de Corint. Ea a fost tradusă în slavonă de către Paisie Velicikovski și trimisă, din Moldova, în Rusia, unde Ortodoxia era amenințată de latinizare. În toată această perioadă, relația dintre Biserică și stat s-a desfășurat în spiritul tradiției bizantine, deoarece statele respective erau creștine ortodoxe.

În această perspectivă misionară, inclusiv în ceea ce privește relația dintre Biserică și stat, trebuie să fie înțeles și procesul de organizare a Bisericilor ortodoxe *autocefale* și *autonome*, proces care a fost stimulat de mișcarea pentru constituirea statelor naționale independente. Creștinismul răsăritean reprezintă o comuniune de Biserici surori unite prin aceeași învățătură de credință, același cult, aceeași structură canonică și viață spirituală, dar care se organizează și se guvernează ca Biserici autocefale sau autonome, după principiul local-teritorial sau etnic-național. Eclesiologia care stă la baza acestei structuri cuprinde două elemente esențiale: pe de o parte, unitatea dogmatică, sacramentală, liturgică și canonică; pe de altă parte, diversitatea istorică, harismatică, misionară și pastorală proprie fiecărei Biserici locale, care se organizează și conduce autonom, rămânând în comuniunea universală a întregii Ortodoxii. Biserica locală nu este altceva decât manifestarea Bisericii universale în diverse medii culturale și situații sociale, creând valori spirituale specifice poporului la care a fost trimisă. *Filetismul*, adică autocefalismul provocat de interese șovine și rivalități etnice, care scindează unitatea comuniunii creștine ortodoxe, a fost condamnat de sinodul din Constantinopol din 1872.

O situație istorică nouă s-a ivit în timpul regimurilor comuniste instaurate în țările ortodoxe, în care Biserica națională n-a mai fost Biserică de stat. Separarea instituțională dintre Biserică și stat, necunoscută în istoria Ortodoxiei, a expus definiția Bisericii naționale unor noi interpretări și sensuri. Bisericile ortodoxe locale din țările respective au trebuit să ducă o poitică de supraviețuire pentru a-și putea desfășura activitatea misionară și pastorală. Firește, nu se mai putea vorbi despre acea *simfonie* istorică de tip bizantin. Noile regimuri politice au adoptat o legislație care prevedea separarea radicală dintre Biserică și stat. În plus, exista o ideologie politică de stat care se pronunța împotriva religiei ca atare, socotită a fi ideologia unei societăți care trebuie să dispară. Cu toate acestea, aceeași legislație prevedea și asigura libertatea religioasă și dreptul exercitării libere a cultului, ca drepturi umane fundamentale, dar interzicea propaganda religioasă, deci misiunea creștină. În același timp, statul exercita un control sever asupra cultelor; existau însă multe posibilități de coexistență, de dialog și de cooperare între creștini, precum și între creștini și cei care mărturisesc alte credințe, în lăuntrul aceleeași comunități umane. În ciuda acestor condiții, se poate afirma că vocația de bază a Bisericii s-a păstrat, că ea n-a abandonat rațiunea existenței sale, aceea de a fi *mărturia* lui Hristos în istorie, propovăduind cu timp și fără timp Evanghelia mântuirii, chemând oamenii să primească harul, adevărul și iubirea lui Dumnezeu.

În locul Bisericii care nu a vrut să aprobe unele acţiuni nefaste ale omului modern, a intervenit statul care a legitimat cu puterea lui trecătoare multe din acțiunile acestuia. În linii mari se poate spune că Biserica nu este modernă, pentru că ea nu poate să legitimeze un program care nu îndreaptă omul spre Hristos - Dumnezeu, Capul şi conducătorul Bisericii. Dacă înainte de epoca modernă glasul Bisericii era ascultat, astăzi statul este pe punctul de a acorda, în majoritatea democraţiilor occidentale, statut de egalitate aproape oricărei religii fără nici un control.

Statele moderne au ieşit de sub autoritatea morală a Bisericii, iar din secolul al XVI-lea au reuşit să impună un tip de constituţie, bazată pe ideea de societate de indivizi şi nu pe o societate de creştini. Spiritul modern a căutat mereu, prin diferite mijloace, să iasă de sub influența Bisericii și a scos majoritatea sferelor de activitate socială de sub influenţa acesteia, Bisericii nu i-a mai rămas decât sfera privată. Secularizarea crescândă a culturii și a modului de viață, a structurilor sociale și a ordinii politice și juridice sunt realități a căror pondere și amploare sunt evidente. În această situație, sub aspect misionar-pastoral, colaborarea Bisericii cu statul, în spiritul tradiției creștine răsăritene, este foarte importantă. Prin aceasta, Biserica are posibilitatea să iasă din sfera privată în cea publică și să-și exercite misiunea ei profetică, aceea de a contesta tot ceea ce nu este în conformitate cu Evanghelia lui Hristos și afectează demnitatea umană. Nu întâmplător, toate eforturile regimului comunist ateu s-au concentrat în scoaterea Biserici din sfera publică, în speranța că, în acest fel, ea va dispărea cu timpul. Tradiția răsăriteană (de peste 1700 de ani) în ceea ce privește relația dintre Biserică și stat își are temeiul în cuvintele Mântuitorului Isus Hristos: „Dați deci Cezarului cele ce sunt ale Cezarului și lui Dumnezeu cele ce sunt ale lui Dumnezeu” (*Matei* 22, 21; *Marcu* 12, 17; *Luca* 20,25).

Relațiile actuale dintre Biserică și Stat. Relațiile actuale dintre Biserică și Stat sunt reglementate de către Constituția României adoptată în 1991 și modificată în 2003 și de LegeaLegea nr. 489/2006 privind libertatea religioasă şi regimul general al cultelor.

Pornind de la aceste două texte fundamentale putem identifica unele aspecte esențiale care marchează sistemul de relații Biserică-Stat din România.

Articolul 29 al. 1din Constituția României prevede că că „Libertatea gândirii şi a opiniilor, precum şi libertatea credinţelor religioase nu pot fi îngrădite sub nici o formă. Nimeni nu poate fi constrâns să adopte o opinie ori să adere la o credință religioasă, contrare convingerilor sale.” Paragraful 3 al aceluiași articol precizează principiul libertății și autonomiei cultelor recunoscândlibertatea de a se organiza în potrivit statutelor proprii, în condițiile legii. Paragraful 5 arată că garanțiile acestea sunt active, Statul având obligația să sprijine exercitarea libertății religioase și de cult și prezentând principalele domenii în care Statul își manifestă solicitudinea: în armată, în spitale, în penitenciare, în azile şi în orfelinate.Paragraful 6 al subliniază aplicarea acestui principiu și la educarea copiilor minori, părinții având dreptul de a asigura educația religioasă conform cu propriile convingeri.

Actul normativ la care se referă aliniatul 3 al articolului 29 din Constituție este Legea nr. 489/2006, care în conformitate cu prevederile articolului 73 alin 3 este o lege organică statut ce o ridică la un nivel maxim de autoritate infraconstituțională.

Având în vedere că libertatea religioasă se exercită și cu ajutorul cultelor, Statul Român a ales să recunoască 18 culte, egale în fața legii.

Art. 8 alin. 1 din Legea nr. 489/2006 arată că în România,„*Cultele recunoscute sunt persoane juridice de utilitate publică,,* această recunoaștere fiind făcută prin Hotărâre de guvern, în condițiile legii. Pentru ca un cult să fie recunoscut în România, el trebuie să dovedească prezență în țara noastră de cel puțin 12 ani având o organizare ca asociație religioasă și să aibă ca membri 0,1% din populația României, potrivit ultimului recensământ.

Prin art. 9 alin. 1 al Legii cultelor, Statul român se declară „*neutrufaţă de orice credinţă religioasă sau ideologie atee".* Neutralitatea Statului nu poate fi confundată cu indiferența. Ea subliniază că România nu este un stat confesional și că pentru stat criteriile de sprijinire a cultelor pentru exercitarea libertății religioase și de cult nu sunt subiective. Pornind de la acest principiu statul sprijină cultele în mod proporțional cu ponderea din societate. Legea 4*89/2006*, Art 37arată modul concret de aplicare a proporționalității în privința contribuțiilor la salarizare acordate la cererea cultelor recunoscute. Ordonanța Guvernului nr. 82/2001 *privind stabilirea unor forme de sprijin financiar pentru unităţile de cult aparţinând cultelor religioase recunoscute din Romania*, *Legea privind salarizarea personalului plătit din fonduri publice, Codul fiscalcompletează aceste prevederi,* prevădun sprijin direct sausprijin indirect al Statului faţă de culte. Sprijinul direct se manifestă prin subvenţii iar sprijinul indirect se manifestă prin anumite facilități fiscale (Legea 4*89/2006* Art. 11).

Art. 7 din Legea 4*89/2006* recunoaşte cultelor „rolul spiritual, educaţional, social-caritabil, cultural şi de parteneriat social, precum şi statutul lor de factori ai păcii sociale." Precum și „rolul important al Bisericii Ortodoxe Române şi al celorlaltor biserici şi culte recunoscute în istoria naţională a României şi în viaţa societăţii româneşti.„

În art. 9 alin. (3) din Legea cultelor se arată că Statul cooperează cu cultele recunoscute în toate domeniile de interes comun și colaborarea aceasta include și o sprijinire pentru participarea la asigurarea exercitării garanțiilor constituționale.

Prin acest sistem constituțional și legislativ putem spune că în România sunt garantate condițiile pentru exercitarea lucrării pastoral-misionare a Bisericii cu respectarea modului propriu în care ea înțelege să se organizeze și să funcționeze.

BIBLIOGRAFIE

Augustin, *De civitate Dei*, Editura Științifică, București, 1998;

****Constituția României revizuită și republicată*, Monitorul Oficial al Romaniei, Partea I, nr. 758 din 29 octombrie 2003;

****Legea nr. 489/2006 privind libertatea religioasă şi regimul general al cultelor*, Monitorul Oficial, Partea I, nr. 201din 21 martie 2014;

SECRETARIATUL DE STAT PENTRU CULTE, *Statul şi cultele religioase,* Editura Litera, Bucureşti, 2014;

BRIA, Ion, Pr., *Curs de teologie și practică misionară ortodoxă*, Geneva, 1982;

BRIGGS, Asa, *The Welfare State in historical perspective,* în *Archives europeennes de Sociologie,* II, 1961, (221-258);

BRUCE, M., *The Coming of the Welfare State,* Routledge, London, 1968;

GAUCHET, Marcel, *Le désenchantement du monde, une histoire politique de la religion,* Paris, Gallimard, 1985;

GAUCHET, Marcel, *La religion dans la démocratie, parcours de la laïcité,* Paris, Gallimard, 1998

ICĂ, I. Ioan, Diac., MARANI, Germano, *Gândirea socială a Bisericii. Fundammente – documente – analize – perspective*, Editura Deisis, Sibiu, 2002;

KAUFMAN, F. X., *Major problems and dimensions of the Welfare-State*, în S. Eisenstadt, O. Ahimer, (eds.), *The Welfare-State and its Aftermath*, ed. Croom Helm, 1985;

MERRIEN, Francois-Xavier, *L'Etat-providence*, PUF, 1997;

MUREȘANU, Camil, *Ideologia puterii monarhice în Evul Mediu,* în Journal for the Study of Religions and Ideologies, nr. 4/2003, pp. 139-148;

PERNOUD, Rene, *Pour en finir avec le Moyen Age*, Paris, Ed. du Seuil, 1977;

RADU, Dumitru, Pr., (coord.), *Îndrumări Misionare*, Cap. *Biserica și lumea*, pp. 425-488, Editura Institutului Biblic și de misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1986;

STAN, Nicolae Răzvan, Pr., (ed.), *Biserica Ortodoxă și drepturile omului. Paradigme, fundamente, implicații*, EdituraUniversul Juridic, București, 2010;

STEIN, Lorenz von, *Geschichte der Sozialen Bewegung in Frankreich von 1789 bis auf unsere Tage*, 1850;

YANNOULATOS, Anastasios, Arhiep., *Misiune la modul lui Hristos*, trad. rom. Diac. dr. Ștefan L. Toma, Editura Andreiana, Sibiu, 2013;

Capitolul V: Biserica Ortodoxă şi noile mişcări religioase(Pr. conf. dr. David Pestroiu; Pr. conf. dr. Radu Petre Mureşan)

8. Aspecte psiho-sociale ale mişcărilor religioase

8.1. Considerații generale

Problema apariției și dezvoltării unei noi mișcări religioase constituie un subiect de preocupare nu doar pentru teologi, ci și pentru sociologi sau psihologi. Studiile sociologice pleacă de la premisa că Noile Mișcări Religioase au implicații în egală măsură pentru persoanele care aderă, dar și pentru societate în ansamblul ei. Astfel, sociologia examinează modalitățile prin care diversele organizații religioase se impun în societate, structurile lor economice, sociale și politice, tipurile de lideri harismatici care furnizează legitimare divină pentru practicile și credințele mișcării, nivelurile și tipurile de angajament care sunt cerute de la adepți. De asemenea, studiază cazul grupărilor care încetează să existe, cunosc schimbări radicale, sau devin, la rândul lor, organisme instituționalizate. Nu în ultimul rând, sociologia religiilor se interesează de periculozitatea lor potenţială, plecând de la premisa că o mișcare religioasă care se închide în ea înseşi și interzice adepţilor să aibă contacte cu societatea prezintă un grad crescut de periculozitate sau un risc de deviere în comparație cu mișcările care sunt deschise dialogului.

La rândul său, psihologia studiază ce tip de persoană este atrasă de idealurile, practicile și credințele unei noi mișcări religioase și modalitatea prin care o persoană aderă la un grup religios. Cu alte cuvinte, caută să stabilească dacă decizia de a deveni membru se datorează unei alegeri libere sau dacă individul este adus într-o anumită stare psihologică care afectează capacitatea lui de a lua o decizie autonomă. Acest lucru se referă la tot ceea ce are legătură cu prozelitismul acestor grupuri: tehnici specifice, categorii socio-profesionale predispuse la aderare, instrumente de persuasiune etc. Psihologia se interesează, de asemenea, dacă schimbarea ideologiei și a stilului de viață în cazul unei persoane care aderă la o grupare este benefică sau în detrimentul sănătății mentale și emoționale a acesteia. Unii membrii ai grupărilor religioase raportează cum gruparea i-a ajutat să renunțe la droguri, alcool sau alte vicii de care erau dependenți, în timp ce alții acuză metodele de îndoctrinare și înregimentare practicate de grupul religios.

8.2. Dinamica Noilor Mișcări Religioase. Fenomenul banalizării harisme

Conform studiilor sociologice clasice ale lui Max Weber și Ernst Troeltsch, o grupare religioasă (sectă în limbaj sociologic) se definește în raport cu o Biserică, prin aceea că se află în tensiune cu societatea înconjurătoare, este formată din convertiți și este o comunitate emoțională, fondată de un lider harismatic. Distincția dintre sectă și Biserică a fost apoi redefinită de alți sociologi care au descris o dinamică a interacțiunii între cele două tipuri. Astfel, o Biserică stabilită se poate acomoda lumii înconjurătoare în așa manieră, încât o parte din membrii ei consideră că aceasta s-a îndepărtat de misiunea ei. Membrii nemulțumiți se despart și formează un grup religios care nu acceptă nici un compromis cu societatea, resping ideea de cler, pun mare accent pe convertire, adoptă învățături stricte. După o perioadă de timp,

condițiile care au dat naștere grupului religios se schimbă, iar acesta își asumă treptat caracteristicile Bisericii pe care mai înainte o repudiase și astfel devine o organizație în căutarea respectabilității sociale. Este ceea ce specialiștii numesc „banalizarea harismei" sau „rutinizarea" respectivei grupări. În momentul în care se parcurge drumul invers de la sectă la Biserică, grupul devine terenul pentru formarea de noi secte. Din această cauză, există un ciclu nesfârșit de nașteri, transformări și schisme în cazul mișcărilor religioase.

Când Hellen G. White a început organizarea „Bisericii Adventiste de ziua a 7-a", gruparea trebuia să constituie „rămăşiţa credincioasă" a lui Dumnezeu pe pământ, o minoritate care în timpurile din urmă va rămâne creştină, în condiţiile în care toţi creştinii se vor acomoda lumii seculare. Treptat, adventiştii au început să participe la conflictele secolului al XX-lea în rândurile unităţilor militare non-combatante, au cerut acreditare pentru colegiile lor şi au acceptat ajutor guvernamental pentru şcoli şi spitale. Pentru aceasta, corpul profesoral a fost trimis să se specializeze în marile universităţi ale lumii, ceea ce a influenţat conţinutul cursurilor şi implicit mesajul transmis studenţilor.

Această direcţie avea să conducă treptat la o tensiune majoră în cadrul grupării. Pe de o parte, ideea că Hristos trebuie să se întoarcă în curând pe pământ ca să aducă mântuire celor credincioşi şi judecată celor necredincioşi a condus la o mare urgenţă a activităţii misionare şi, prin urmare, la necesitatea implicării în societate sau, cel puţin, la colaborarea cu anumite instituţii. Doctrina „rămăşiţei credincioase" pe de altă parte, cerea ca să existe o comunitate credincioasă în care să apară Mântuitorul. Idealul era ca „Biserica Adventistă" să influenţeze lumea fără ca ea înseşi să fie influenţată, ceea ce s-a dovedit a fi o utopie. Dezvoltarea anumitor arii de specializare ca educaţia şi activitatea în domeniul social sau medical au impus eforturi legate de coordonare, administrare şi organizare la diferite nivele. Pe termen lung, acest lucru a înseamnat o deplasare a atenţiei din domeniul strict moral şi teologic spre cel administrativ și managerial, cerut de noile metode de organizare.

În cadrul procesului de „banalizare" a harismei, un loc important îl joacă mișcările de redeșteptare a entuziasmului religios, ghidate de ierarhie sau de lider. În istoria martorilor lui Iehova, mişcările de (re)deşteptare sunt quasi-instituţionale şi se manifestă prin campanii periodice, lansate în jurul unei noi date despre sfârşitul lumii sau a unei noi „descoperiri". Martorii nu au încetat să atragă atenţia asupra unor date concrete 1914, 1918, 1925, 1975, ca având o semnificaţie eshatologică. Practica fixării de date a condus la o creştere rapidă la nivelul adeziunilor cel puţin cu doi ani înainte de data fatidică, urmată de un abandon al unui anumit număr de adepţi odată cu deconfirmarea profeţiei (considerat ca o „curăţenie" a necredincioşilor din sânul organizaţiei). Când profeţiile despre sfârșitul lumii au eşuat, ele au fost reinterperate, spiritualizate, astfel încât martorii au fost întăriți în credința lor, iar mișcarea nu s-a dispersat, ci din contră, a devenit mai puternică. Acest paradox a atras atenția sociologilor religiilor care au arătat că deconfirmarea profetică într-o grupare duce mai degrabă la o creștere a străduinței în activitatea de prozelitism, decât la scăderea sau încetarea acestei activităţi (Sindromul Festinger). Teoria „sindromului Festinger" este foarte populară între sociologii religiilor, deşi i-au fost aduse multe critici.

Evident, această teorie despre originea și dezvoltarea grupurilor religioase nu poate fi universal valabilă. Ea se poate aplica grupărilor neoprotestante dar nu ține cont de acele mișcări religioase care nu sunt desprinse dintr-o Biserică și care nu sunt mișcări schismatice în același

sens ca sectele (teosofia, scientologia).

8.3. Aderarea la un grup religios. Premisele și etapele convertirii

Fenomenul aderării la o nouă credință formează un alt capitol în sociologia religiilor, având relevanță, în egală măsură şi pentru domenii ca psihologia, psihiatria sau psihanaliza. Convertirea religioasă presupune o totală reorientare a ideilor, gândurilor, acțiunilor, principiilor de viață ale unei persoane. Convertirea implică de asemenea ruperea vechilor legături sociale sau chiar stigmatizare socială, stabilirea unei noi identități, noi modele de comportament. În studiile de specialitate s-au conturat două modele referitoare la interacțiunea dintre un grup religios și un potențial adept. Primul model accentuează rolul individului care, în mod conștient, deliberat, trece la o nouă credinţă. Celălalt model vede individul ca un instrument pasiv, care este victima unor tehnici de recrutare mai mult sau mai puțin complicate.

În mecanismul complicat al convertirii la o nouă credință trebuie să se țină cont atât de factorii individuali, cât și de tehnicile prin care grupările religioase atrag potențialii adepți. Se consideră că un individ dispus să adere la o mișcare religioasă se află într-un impas emoțional, cauzat de o criză personală. O grupare are succes atunci când detectează fragilitatea psihologică, socială, economică culturală a unui individ şi reuşeşte să-l convingă că deține cheia rezolvării respectivelor problemele. Fără înoială, există și cazuri în care anumite persoane au resursele financiare, puterea și libertatea de a face orice le place, inclusiv de a experimenta noi stiluri de viaţă şi credinţă.

În limbajul sociologic, convertirea este un proces care se desfășoară în trei timpi: seducţia, persuasiunea și distrugerea personalităţii prin îndoctrinare. Seducția acționează atunci când potențialul adept se află într-o criză emoţională. Gruparea se străduiește să atragă fără a înfricoşa, dezvoltând teme care intră în cadrele acceptabilităţii sociale și stabilind legături afective cu potențialul adept. Persuasiunea urmăreşte să asigure trecerea de la planul realului, aflat la originea neliniştilor unui individ, la planul irealului, care-i oferă soluţii. Gruparea se preocupă în acest timp de reconstruirea personalităţii adeptului. Pentru a ajunge la rezultatul scontat, gruparea foloseşte o mulţime de „trucuri”, similare cu cele folosite de specialiştii în marketing şi publicitate.

Convertirea survine atunci când adeptul a renunţat la sistemul de valori anterior pentru a-şi însuşi noile norme de viaţă care-i sunt propuse. Este momentul în care, el trebuie să-și demonstreze ataşamentul față de grupare şi să devină la rândul lui recrutor. El își însușește „limbajul de lemn” al grupării, care nu permite decât repetiţia şi conformismul, care-l fac surd la orice cuvânt venit din afară. Îndoctrinarea constituie faza consolidării convertirii. Ea vizează elimininarea oricărui spirit critic şi a spaţiului personal al noului convertit, acesta fiind ținut ocupat prin îndeplinirea unor sarcini numeroase.

8.4. Disputa legată de „spălarea creierelor”

Metodele prin care se ajunge la atașament necondiționat față de grupare, la renunţarea „de bună voie” la drepturile fundamentale şi la pierderea propriei personalităţi sunt cunoscute în literatura de specialitate sub diverse denumiri: remodelare a gândirii, convertire forţată, reformă a gândirii, persuasiune coercitivă, manipulare mentală sau „spălare a creierelor”. Discuţia legată de „spălarea creierelor” a început în Statele Unite în anii 1980. Partizanii acestei teorii susţineau

că oamenii nu aderă voluntar la Noile Mişcări Religioase, ci că sunt manipulaţi de grupuri care folosesc o psiho-tehnologie puternică şi eficientă, iar aceasta permite un control al comportamentului lor. Margaret Singer Thaler (1923-2003), o cunoscută specialistă în Noile Mișcări Religioase, și-a dedicat întreaga viaţă pentru dezvolta şi a argumenta această teorie în faţa Curţilor de judecată, iar poziţia sa a devenit un subiect de dezbateri intense în cercurile sociologice şi psihologice.

Astăzi, specialiștii în domeniul Noilor Mișcări Religioase sunt divizați în ceea ce privește acest aspect. Unii consideră că fără manipulare mentală, secta n-ar putea exista. Manipularea mentală privează subiectul de orice liber arbitru și de orice capacitate de analiză și îl plasează în situația de receptivitate totală vis-a vis de discursul manipulatorului. În limbajul psihiatric, manipularea este un ansamblu de manevre care vizează modificarea procesului decizional al unui individ sau al unui grup social prin utilizarea tehnicilor individuale, fizice sau psihice, cu scopul de a-l plasa sub controlul parțial sau total al autorului manipulării. Alții, în special cei din spațiul anglofon, resping teoria „spălării creierelor", considerând că aceasta este un pretext pentru a suprima mișcările religioase cu credințe neconvenționale sau nepopulare. În viziunea lor, dacă există o manipulare mentală în cadrul grupărilor religioase, aceasta nu ar fi foarte diferită de publicitatea comercială sau electorală al cărei rost este de a influența alegerea cuiva. În cadrul unor grupări religioase pot exista tehnici coercitive, presiuni și control, dar nu poate fi vorba de „spălarea creierelor", în sens absolut. Dincolo de această polemică rămân incidentele tragice legate de sinuciderea adepților unor grupări religioase, care nu pot fi explicate dacă se renunță la ideea manipulării mentale în cadrul sectelor. În anul 1993, în Statele Unite ale Americii, 88 de persoane, adepte ale sectei apocaliptice *Branch Davidians,* din care 27 de copii, şi-au găsit moartea, o parte prin sinucidere, iar alţii în conflictul cu forţele federale. Secta *Branch Davidians* era o dizidenţă a „Bisericii Adventiste de Ziua a Şaptea" şi apăruse ca o reacţie împotriva liniei moderate pe care o adoptase conducerea „Bisericii" faţă de problema Parusiei.

Fără îndoială, nu toate grupările religioase sunt periculoase, mai ales dacă ne referim la cele care au câștigat respectabilitate socială, însă există un potențial ca ele să pună în pericol sănătatea fizică și psihică și chiar viața unei persoane. Astfel, adepţii sunt constrânşi, prin diferite mijloace, să presteze muncă benevolă care nu beneficiază de nici o acoperire socială, să plătească zeciuială şi să cumpere la preţuri ridicate publicaţiile grupării; viața lor de familie este perturbată prin căsătorii aranjate, divorţuri impuse, înregimentarea copiilor; viața lor personală este controlată strict, li se impun alte modele de referință; viața lor este pusă în pericol, atunci când li se interzice să recurgă la îngrijiri medicale și li se impune un mod de viaţă exagerat de auster sau din contră deviant hedonist.

În acest context, putem menționa faptul că martorii lui Iehova refuză categoric orice ajutor medical care implică o transfuzie de sânge. Acest refuz, spun martorii, se înscrie în pregătirea adepților pentru marea persecuţie de la sfârşitul vremurilor și va face dovada loialității față de Iehova. Adepţii, în virtutea libertăţii lor de alegere, cer respectarea acestui drept, neezitând să treacă drept victime sau să vină în număr mare la spitalul unde un martor se luptă între viaţă şi moarte, pentru a împiedica o transfuzie. Cu toate că în ultima vreme Organizația „Martorii lui Iehova" colaborează cu medici sau instituții medicale din întreaga lume, pentru a găsi cele mai indicate procedee medicale non-sanguine, rămâne o tragedie faptul că numeroşi adepţi ai

Organizaţiei Martorii lui Iehova, în majoritatea lor copii, au murit din cauza refuzului de a accepta asistenţa medicală corespunzătoare. Liderii privesc cu seninătate această problemă şi în multe publicaţii iehoviste se minimalizează adesea valoarea vieţii umane, arătându-se că nici cele mai eficiente medicamente nu pot înlătura moartea.

Practica cea mai importantă în scientologie se numeşte auditing, cu ajutorul ei identificându-se engramele (traumele) din mintea unei persoane prin observarea reacţiei lui la anumite cuvinte-cheie. Criticii scientologiei arată că auditing-ul ignoră metodele psihoterapeutice confirmate științific și se limitează la obținerea descătușării nervoase. De aceea, folosirea acestei practici constituie un pericol pentru oamenii instabili din punct de vedere psihic, conducând la stări de anxietate, la depresii, crize și căderi psihice. Este vorba de tulburări care survin după dezhipnotizare, în faza de reconfruntare cu realul. Această trecere ar trebui să fie, în mod natural, lentă, pe când în scientologie este brutală, imediată și necesită de multe ori tratament medical și psihic. Pe de altă parte, saunele care pot dura până la 6 ore, la care se adaugă efort muscular și hipervitaminizare, produc vertijuri, tahicardie, tulburări cardiace, insuficiență renală și hepatică și pot deveni fatale pentru persoanele sensibile.

8.5. Impactul noilor mișcări religioase în societate

Impactul grupărilor religioase pentru societate poate fi urmărit pe mai multe nivele. Unele dintre grupări, ca martorii lui Iehova, promovează pasivismul refunzând serviciul militar sau votul. Altele, ca scientologia, ameninţă libertatea presei în măsura în care jurnaliştii sunt ameninţaţi sau agresaţi, inclusiv prin campanii juridice tracasante şi alte metode „legale”. În alte cazuri, ele aduc atingere ordinii socio-economice şi cauzează prejudicii bugetului practicând evaziunea fiscală, spălarea banilor sau constituindu-se în false asociaţii. Există grupări al căror ideal este să schimbe societatea din interior și de aceea tind să o infiltreze la toate nivelele. Aceasta implică riscul de a controla și uneori chiar de a destabiliza instituțiile publice. Scientologii sau mormonii se folosesc de o varietate de metode pentru a-și construi un lobby eficient, au resursele financiare pentru a atrage persoane influente (jurnaliști, oameni politici, vedete, reputați sociologi sau istorici ai religiilor), a sponsoriza conferințe științifice sau chiar de a oferi mici „atenții” în schimbul unui punct de vedere pozitiv. Alte grupări, din contră, au o atitudine revoluționară față de societate în ansamblul ei, consideră că lumea este pierdută și se separă radical de ea. Există un moment când se pot simți controlate de organele abilitate ale statutului și atunci pot reacționa aberant, dacă nu la nivel de organizație, cel puțin în cadrul dizidenților, așa cum s-a întâmplat cu gruparea Branch Davidians.

8.6. Limitele abordării socio-psihologice în studierea Noilor Mișcări Religioase

Sociologia religiilor și psihologia oferă un ajutor important în înțelegerea mecanismelor prin care funcționează și acționează sectele, dar și a cauzelor care conferă un succes surprinzător mesajului lor în peisajul religios contemporan. Cu toate acestea, anumite premise de la care pleacă cercetarea socio-psihologică trebuie să fie privite cu multă prudență. Sociologii tind să pună toate religiile pe același plan, nu sunt interesați care religie este adevărată sau falsă, nici nu fac aprecieri asupra învățăturilor și practicilor acestor grupuri. De exemplu afirmația că și Biserica creștină a fost inițial o sectă iudaică este promovată cu scopul de a relativiza creștinismul și de a pune toate sectele și cultele pe picior de egalitate cu Bisericile tradiționale.

Este cunoscut faptul că grupurile religioase se servesc uneori de cercetători şi de specialişti consacraţi în domeniul noilor mișcări religioase pentru a conferi un plus de legitimitate credinţelor şi practicilor lor, mai ales dacă este vorba de grupuri controversate. În anii 1970, „Biserica Scientologică" a apelat la o serie de specialiști în domeniul sociologiei și psihologiei pentru a „domestici" imaginea grupării. În studiile rezultate, se arată că toate religiile, inclusiv creştinismul, şi-au cristalizat doctrina şi practicile după o perioadă lungă de timp şi că ar fi nedrept să pretindem scientologiei să aibă trăsăturile unei religii imediat după naşterea sa, că ar exista asemănări între crezul de la Niceea şi cel al „Bisericii scientologice" sau că se poate face o paralelă între practica numită „auditing" şi Taina Sfintei Spovedanii.

BIBLIOGRAFIE

ABGRALL, Jean-Mari, *La mécanique des sectes*. Paris: Payot, 1996;

ABGRALL, Jean-Mari, *Comment les sectes conditionnent*, Madrid, 1996;

ABGRALL, Jean-Mari, *Tous manipulés, tous manipulateurs* Paris: First Ed., 2003;

ACHIMESCU, Nicolae, Pr., *Noile Mişcări religioase,* Editura Limes, 2004;

BAINBRIDGE, W. S., *The Sociology of Religious Movements*. New York and London: Routledge, 1997;

BEL, Valer, Pr., *Misiune, parohie, pastorație. Coordonate pentru o strategie misionară,* Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2002;

BELLANGER, Francois, *L'etat face aux derives sectaires*. Actes du colloque du 25 novembre 1999, Munich, 2000 (533), p. 93-104;

BOUDERLIQUE, Max, *Sectes. La manipulation mentale*, Lyon, 1996;

BOUDERLIQUE, Max, *Les groupes sectaires totalitaires. Les methodes d'endoctrinement*, Lyon, 1998;

CHAMPION, F. & COHEN, M., *Les sociologues et le problème des dites sectes,* in *Archives de Sciences Sociales des Religions* 41, 96 (1996): 5-15;

DAVID, Petre I., Diac., De *la erezie la schismă. De la schismă la grupări anarhice, Bucureşti,* 1986 ;

DAVID, Petre I., Diac., *Invazia sectelor asupra creştinismului secularizat şi intensificarea prozelitismului neopăgân în România, după decembrie 1989,* București, Constanța, vol. I-III, 1997-2000;

DAWSON (ed.), *Cults in Context: Readings in the Study of the New Religious Movements*, 1996;

FESTINGER, Léon, *L'eschec d'une prophétie. Psychologie sociale d'un groupe de fidèles qui prédisaient la fin du monde*, Paris, 1993;

INTROVIGNE, M. & MELTON, J.G. (eds.), 1996, *Pour en finir avec les sectes. Le débat sur le rapport de la commission parlementaire,* 3rd ed. Paris: Dervy;

JOHNSON, Benton, On *Founders and Followers: Some factors in the development of New Religious Movements, Klass, Morton, Across the Boundaries of Belief*. Contemporary issues in the Antropology of Religios, Westview Press, 1999, p. 367-380;

MUREȘAN, Radu Petre, „Fenomenul prozelitismului - o perspectivă psihologică, sociologică şi misionară", *Ortodoxia*, nr. 3-4/2006, p**.** 121-140;

MUREȘAN, Radu Petre, Pr., *Atitudinea Bisericilor Tradiționale Europene față de prozelitismul advent. Impactul în societatea contemporană,* Editura Cartea Ortodoxă, Alexandria, 2012;

PETRARU, Gheorghe, Pr.,*Ortodoxie și prozelitism*, Editura Trinitas, 2000;
PETRARU, Gheorghe, Pr., *Secte neoprotestante și Noi Mișcări Religioase în România*, Iași, 2006;
POPESCU, Teodor M., *Privire istorică asupra schismelor, ereziilor şi sectelor. Cauzele sociale ale apariției lor*, în *Studii Teologice,* 7-8/1950;
POPESCU,Vintilă, Diac., *Motivele care determină pe unii creştini să treacă la culte*, în *Studii Teologice* 7-8/1950;
POPESCU, Dumitru,Pr., *Principii care stau la baza formațiunilor sectare și a activității lor agresiv prozelitiste* în *Ortodoxia* 3-4/1987;
JOHNSTONE, Roland, *Religion and Society*, New Jersey, 2004;
SALIBA, Johna, *Perspectives on the New Religious Movements,* 1995;
SONEA, Cristian, Pr., *Apostolat și responsabilitate. O viziune teologică asupra misiunii laicatului*, Presa Universitară Clujeană, 2015;
SONEA, Cristian, Pr., *Paradigme misionare*, Presa Universitară Clujeană, 2016;
SONEA, Cristian, Pr., *Teologia dialogului intercreștin. O introducere,* Presa Universitară Clujeană, 2017;
NATHAN, Tobie, SWERTVAEGHER, Jean-Luc, *Sortir d'une secte*, Le Seuil, 2003;
WRIGHT, Stuart, *Leaving Cults. The Dynamics of Defection*, The Society for the Scientific Study of Religion, 1987;
ZABLOCKI, B., 1997, *The Blacklisting of a Concept: The Strange History of the Brainwashing Conjecture in the Sociology of Religion,* in *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions* 1 (1997): 96-12.

9. Noi mișcări religioase de factură sincretistă

9.1. Sincretismul. Caracteristici și tipologii

Curentul sincretist poate fi definit ca o încercare de a aduce laolaltă idei și practici dintr-o varietate de tradiții spirituale. Astfel, scrierile diferitelor religii sunt puse pe același nivel, fiind considerate „sacre". În mod similar diverse zeități sunt reunite sub denumirea generică de Transcendent, iar diferitele ritualuri se consideră că servesc aceluiași scop de a stabili legătura cu Transcendentul. Prin urmare, se încearcă realizarea unei sinteze, unirea tuturor religiilor într-un singur sistem. Asemenea încercări sincretiste au existat de la începuturile creștinismului. De exemplu, gnosticismul și-a propus o perfecționare a creștinismului, încercând să-l împace cu alte învățături religioase la modă.

În lume există, actualmente, mai multe grupări sincretiste, de exemplu Secta Moon care este un amestec de creștinism și daoism sau Secta Bahai care reunește elemente din budism, iudaism, creștinism, islamism. Elemente sincretiste pot fi întâlnite și în cadrul grupărilor desprinse din matricea creștină, așa cum este cazul mormonilor. Credințele lor combină milenarismul specific mediului protestant din secolul al XIX-lea, cu ideea de autoritate preoțească împrumutată de la catolici și cu ritualurile de inițiere francmasonice, care constituie baza pentru ceremoniile secrete din templele mormone.

Doctrina și practicile „Bisericii scientologice” au, la rândul lor, un caracter sincretist, fiind un mélange de science fiction, ocultism, psihanaliză, filozofie, din credinţe la modă în societatea americană a anilor 1950-1960, precum şi din diferite aspecte ale gândirii orientale. Dintre toate acestea, fondatorul scientologiei, Ron Hubbard a accentuat doar legătura dintre scientologie şi religiile orientale, deşi nu avea nici cele mai mici noţiuni despre credinţele asiatice, dovadă că termenii pe care îi foloseşte sunt greşit înţeleşi şi traduşi. Hubbard şi-a dat însă toată silinţa să lege scientologia de budism şi, într-o oarecare măsură, a şi reuşit. Există cercetători care compară conceptul scientologic de *clear* cu conceptul budist de bodhi, adică „cel luminat”. Este interesantă asemănarea dintre învățătura lui Ron Hubbard şi mişcările UFO, populare în anii 1950, mai ales în ceea ce priveşte conceptul de tetan. De asemenea, Hubbard a avut legături strânse cu Alistar Crowley, fondatorul satanismului modern şi cu ocultismul în general. Cu toate acestea, la începutul anilor 1970, scientologia i-a hărţuit pe jurnaliştii care au scris despre această legătură, mulţi fiind chemaţi în instanţă, iar alţii, obligaţi să-şi retragă afirmaţiile. În publicaţiile oficiale ale „Bisericii scientologice”, este promovată ideea că celelalte religii sunt doar popasuri în căutarea spirituală a omului şi că singura modalitate prin care el poate descoperi adevărul despre sine şi despre relaţia lui cu universul este scientologia.

9.2. Sincretismul New Age

New Age este una din cele mai puternice mișcări sincretiste, manifestarea contemporană a unei tradiții de spiritualitate alternativă, ale cărei rădăcini merg până în antichitatea greco-romană. Curentul curge ca un râu subteran, de-a lungul secolelor creștine, ieșind la lumină odată cu ocultismul Renașterii, cunoscut sub numele de mișcarea rosicruciană, francmasoneria secolului al XVIII-lea, spiritualismul și teosofia secolului al XIX-lea. Influența teosofiei și a prelungirilor ei, antropozofia și școala arcană, a fost decisivă pentru mișcarea New Age. Helena Blavatskaia, fondatoarea mișcării teosofice, susținea că India şi Orientul în general conţin tradiţii esoterice, pe care Europa trebuie să le re-descopere. Teosofia a fost, de altfel, prima mișcare care a introdus hinduismul și budismul în Apus, popularizând în special învățăturile despre karma și reîncarnare.

Antropozofia este o ramură a teosofiei, înființată în 1912 de Rudolf Steiner. Acesta susținea că oamenii posedă întregul adevăr și întreaga înțelepciune universală în interiorul lor. Impactul antropozofiei se poate urmări până astăzi în domeniul educațional (școlile Waldorf) și în medicină (anumite terapii alternative bazate pe plante și minerale). *Școala arcană*, o altă ramură a teozofiei, a fost fondată în 1923 de Alice Bailey (1880-1949). Multe din doctrinele acestei școli sunt similare cu cele ale teosofiei, inclusiv învățătura referitoare la maeștrii iluminați. Bailey ar fi fost purtătoarea de cuvânt al unui maestru ascendent tibetan, care i-ar fi dictat 19 cărți. Alice Bailey a vorbit de întoarcerea lui Hristos în „noua epocă”, considerând că acesta va fi însă Maitreya, adică un mare învățător mondial, care va instaura o nouă religie mondială și o nouă guvernare mondială.

New Age nu se prezintă ca o mișcare organizată, ci, mai degrabă, ca un ansamblu de legături fluide între persoane individuale sau organizații, între admiratorii unui gen de cărți sau ai unor site-uri de Internet. De altfel, grupurile new-agiste se dezvoltă în rețea, într-un mod similar internetului. Însă, în ciuda eterogenității, în New Age există o serie de constanțe. Îndreptându-ne atenția de la o mișcare la alta, de la o revistă la alta, de la țară la țară, întâlnim

aceeași *lingua franca,* aceleași idei referitoare la condiția omului și la cum poate fi ea transformată. Astfel, ansamblul de credințe și practici New Age poate fi reunit în jurul a cel puțin trei preocupări principale: *lărgirea conştiinţei* (un proces continuu pe parcursul căruia omul devine tot mai conștient că este o parte dintr-un întreg divin), *ezoterismul* care cuprinde astrologia, vizionarismul, spiritismul și alte forme de comunicare cu „entități ale luminii" (channeling); *sincretismul religios* în care predomină împrumuturi din hinduism, budism, daoism cu tehnicile lor de meditație și credința în reîncarnare. New Age vine de asemenea cu o *viziune holistă* sau integratoare prin care se accentuează importanța legăturii între persoană și societate, oameni și pământ, între lumea în care trăim și alte lumi. Sub aspect religios, acest lucru se referă la faptul că divinitatea și creația sunt inseparabile (panteism). Se vorbește despre Dumnezeu ca despre o "energie impersonală", imanentă în lume, energie cosmică prezentă în centrul fiecărei ființe. Adepţii New Age susţin că tot ceea ce întâlnim în univers: animale, oameni, vegetale, minerale, sunt emanații ale unicei conștiințe divine.

New Age se prezintă ca o *sinteză religioasă* care se bazează pe câteva principii generale. În primul rând, adepții Vărsătorului susțin că nu există nici un fel de ierarhie între religii, că nici o religie nu este superioară alteia. În al doilea rând, ei susțin că faptul religios nu se reduce la simplul monoteism, din această cauză fiind interesați mai ales de religiile orientale. În al treilea rând, New Age refuză să închidă religia în limitele credinței, accesul la spiritualitate făcându-se prin inițiere ezoterică. În al patrulea rând, New Age respinge ideea de Biserică instituțională, promovând o *spiritualitate de sine,* faptul că fiecare trebuie să-și descopere autoritatea spirituală și etică în interiorul lui. Unele din curentele sau grupările New Age vorbesc de divinitate în termeni personali, în timp ce altele se referă la o Forță a vieții, la o Energie creatoare, sau pur și simplu la Iubire.

În nici un caz, în New Age nu putem întâlni un Dumnezeu personal, ci o forță sau o energie foarte apropiate de conceptul hindus de Brahma. Așa cum se știe, Brahma este forța impersonală a existenței înseși, puterea creatoare a universului, absolutul în care brahmanii căutau să se cufunde prin meditație. Ca ființă absolută, este totuna cu lumea care emană din el. Brahma umple lumea și lumea se cuprinde în el. Dumnezeu este un subiect al experienței, mai degrabă decât al credinței. Din această cauză, orice discuție despre natura lui Dumnezeu în New Age se rezumă de fapt la descrierea experienței personale a întâlnirii cu divinitatea. Adepții New Age nu vorbesc de persoana divino-umană a Mântuitorului Iisus Hristos, ci de „conștiința hristică", o stare de iluminare totală, de dragoste și compasiune la care trebuie să aspire toate ființele umane. Iisus din Nazaret ar fi dezvoltat această conștiință în el, încurajând și oamenii să facă la fel. Mulți adepți New Age cred că Iisus a atins această conștiință în timpul unei pretinse călătorii în Orientul îndepărtat și că a devenit unul din „maeștrii ascendenți", un grup de elită care se află în sfera astrală și care călăuzește oamenii pentru a realiza „conștiința de sine".

Spiritualitatea New Age proclamă că toți oamenii sunt divini. Singura diferență între om și „dumnezeul New Age" este că omul nu a atins încă conștiința cristică și nu a realizat potențialul său nelimitat. Astfel, în viziunea adepților New Age, scopul vieții umane este a deștepta „dumnezeul" din om. O consecință firească a faptului că omul se proclamă Dumnezeu este faptul că nu mai acceptă noțiunea de păcat și nici nu mai are nevoie de mântuire. Transformarea personală în New Age ajunge în cele din urmă să distrugă noțiunea de persoană,

deoarece urmărind un vis prometeic, omul se depersonalizează. Învățătura creștină pune în centrul său pe Dumnezeu-Omul Iisus Hristos și afirmă că omul, conștient de individualitatea, limitele și finitudinea lui, face experiența relației cu un Dumnezeu personal și se află în dialog cu El. Theosis-ul, adică starea de îndumnezeire a omului pătruns de energiile divine necreate, nu se realizează exclusiv prin eforturi personale, ci prin colaborarea cu harul lui Dumnezeu și prin acceptarea faptului că suntem creaturi, ființe supuse păcatului, și în nici un caz prin exacerbarea sinelui.

9.3. Channeling-ul în cadrul curentelor New Age

Unul din cele mai importante aspecte ale sincretismului în New New Age este, fără doar și poate, fenomenul cunoscut sub numele de *channeling* sau „spiritismul New Age". Așa cum se știe, istoria spiritismului clasic începe cu Emanuel Swedenborg (1688-1772) care a descris pretinsele sale experiențe spirituale. Francezul Allain Kardec (1804-1869) susținea existența unui dumnezeu impersonal, a spiritelor care evoluează, și se perfecționează prin reîncarnare, posibilitatea dialogului între aceste spirite și cei vii, faptul că planetele din univers sunt locuite. *Channeling*-ul modern începe cu Shirley McLaine (n. 1934), o cunoscută actriță americană, sora actorului Waren Beatty, care, în anii 1980 a descris experiențele sale în mai multe cărți devenite *bestseller*-uri.

La prima vedere, *channeling*-ul nu este diferit de spiritismul clasic. Spiritismul, speculează durerea firească a celor care au pierdut o persoană dragă și promite o legătură mai apropiată cu cei care au părăsit această viaţă, pretinzând că pot intermedia convorbiri între cei vii și cei morți şi chiar atingeri directe în cadrul „şedinţelor spiritiste". Adepții New Age susțin că "se branșează" la conștiința universală mondială și că, în timpul transei, ("channeling"), o altă entitate preia controlul personalităţii lor. Această entitate poate aparține unor civilizații dispărute, poate fi o entitate extraterestră, un înger etc. De asemenea, scopurile celor două fenomene, spiritismul și *channeling*-ul, sunt total diferite. Spiritismul se limitează la comunicarea cu lumea de dincolo, cu scopul de a-i mângâia pe cei în viață care pierduseră pe cineva drag, pe când *channeling*-ul urmărește transformarea personală a clienților în pregătirea „noii ere"; entităţile spirituale sunt invocate cu scopul de a putea exercita un control mai bun asupra propriei vieţi şi a propriei cariere.

Channeling-ul a fost definit ca „procesul de a primi informații de la o dimensiune diferită de cea pe care o putem înțelege prin simțuri." Pentru ca un fenomen să se numească channeling, este nevoie de trei elemente necesare: un canal receptor (*medium*), o entitate care transmite și un mesaj. În timpul transei, *medium*-ul se poate afla într-o stare de disociere completă în raport cu realitatea, pretinzând că nu își amintește ce se petrece, sau se poate afla într-o transă parțială în care trăiește *channeling*-ul ca un martor exterior. Există și cazuri care nu implică transa și în care *medium*-ul aude voci care-i dictează mesaje spre a fi scrise sau în care mâna scrie automat anumite mesaje. În sfârșit, *channeling*-ul poate fi spontan sau provocat. În prima variantă, *medium*-ul este la dispoziția entităților care îi trimit revelații. În al doilea caz, el are controlul asupra fenomenului și chiar îl poate provoca, folosind anumite tehnici care se pot deprinde prin învățare sau pur și simplu poate fi vorba de înșelătorie. Entitățile caută să ne convingă că realitatea este iluzorie și că noi ne creăm realitatea; că sinele nostru este divin și că trebuie să conștientizăm divinitatea noastră. Toate acestea sunt prezentate într-un limbaj de iubire şi de

lumină, care îi înșeală pe mulți dintre semenii noștri. Mai mult, există autori New Age care consideră *channeling*-ul un fenomen universal ce poate fi găsit în toate religiile, inclusiv la profeții Noului Testament, iar afirmații de acest gen au fost preluate, din nefericire, și de mediul academic.

9.4. Reîncarnarea în cadrul curentelor New Age

Ca descendent al gnozei, teosofiei și spiritismului, în mozaicul New Age nu putea să lipsească credința despre reîncarnare. În accepțiunea orientală a termenului, reîncarnarea reprezintă procesul de naşteri continue până ce sufletul atinge o stare de perfecţiune şi se contopeşte din nou cu sursa lui (Dumnezeu, sau Sufletul Universal, Totul, Infinitul). Conceptul de reîncarnare este strâns legat de cel de *karma*, care se referă la datoria acumulată de un suflet prin faptele bune sau rele comise în timpul vieţii actuale sau a vieţilor trecute. Existența noastră actuală, fericită sau nefericită, statutul nostru social sunt rezultatul vieților noastre anterioare. Credința în reîncarnare a pătruns în Europa odată cu Renașterea, când umaniștii au fost seduși de cultura greco-romană. După secolul al XVIII-lea, mulți oameni de cultură au îmbrățișat această credință ca pe o modalitate de a se îndepărta de creștinism. Astăzi credința în reincarnare este profesată de fracmasoni, curentele teosofice, scientologia și chiar de creștini diletanți.

Este o mare diferență între conceptul de reîncarnare, așa cum a fost el dezvoltat în Orient și cel promovat de New Age, care ne-a parvenit prin filiera teosofică și antropozofică. Pentru Rudolf Steiner, întemeietorul antropozofiei, reîncarnarea a fost unul din subiectele preferate. El avea de altfel și o viziune particulară despre Întruparea Mântuitorului Hristos, susținând că El asumă și rezolvă în Persoana Lui consecințele cosmice ale tuturor greșalelor noastre, El dă fiecăruia forța necesară pentru a înfrânge povara karmei sale. Exprimată în termeni New Age, reîncarnarea este acea credință menită să-l facă pe om conștient că este o parte din cosmos, că fiecare dintre noi suntem doar o verigă a lanțului vieții, că aceeași energie însuflețește omul și toate ființele vii din jurul lui. Trăirea unei noi vieți pe pământ nu mai este considerată o ispășire a pedepselor, ca în hinduismul și budismul clasic, ci o șansă de progres liber asumată, o nouă treaptă spirituală de îmbogățire în cunoașterea adevărurilor eterne.

Creștinismul respinge ferm doctrina reîncarnării, din mai multe considerente. În primul rând, se creează o separație artificială între trup și suflet, apoi se neagă învierea trupurilor, se minimalizează mântuirea și se ignoră unicitatea persoanei în creație. Reîncarnarea arată că trupul uman are o importanță secundară, de vreme ce doar sufletul supraviețuiește morții. În creștinism însă, persoana umană este unică, creată după chipul lui Dumnezeu și există veșnic, ea nu va cunoaște niciodată un sfârșit. În această viață, omul inaugurează conștient o relație personală cu Dumnezeu Cel Personal, o relație care se va păstra și desăvârși în veșnicie. Păzind poruncile lui Hristos, împărtășindu-se cu Trupul și Sângele Său, omul se unește haric cu Dumnezeu, devine „Dumnezeu prin har", și în acest mod participă veșnic, ca persoană distinctă, la Viața lui Dumnezeu. Desăvârșirea creștină constă în realizarea acestei comuniuni personale cu Dumnezeu. Aceasta este menirea omului în veșnicie. Dar și în comuniunea supremă a omului cu Dumnezeu, în starea de „îndumnezeire", persoana umană nu este anulată, ci dimpotrivă ajunge la desăvârșire.

Reîncarnarea anulează, de asemenea, Providența divină și necesitatea întrupării Cuvântului lui Dumnezeu, a Jertfei și a Învierii Sale. Un creștin care crede în reîncarnare nu

poate crede în Întruparea Fiului lui Dumnezeu, care a luat ființa omenească cu toate slăbiciunile ei. De asemenea, cine crede în reîncarnare, acela nu mai crede cu adevărat în Înviere. Ne este dăruită o singură viață și o singură șansă pentru mântuire și dobândirea vieții veșnice: „Și precum este rânduit oamenilor o dată să moară, iar după aceea să fie judecata, tot așa și Hristos, după ce a fost adus o dată jertfă, ca să ridice păcatele multora, a doua oară fără de păcat Se va arăta celor ce cu stăruință Îl așteaptă spre mântuire" (*Evrei* 9, 27-28). Dacă în această viață, omul nu intră în comuniune personală cu Dumnezeu și viața lui nu este fructificată în acest sens, nu există posibilitatea de a o reîncepe într-o altă existență, în stare fericită.

Potrivit anchetelor sociologice, în anul 2000, 28% din populația României credea în reîncarnare. Este unul din cele mai mari procente din Europa, fiind depășită doar de Țările Baltice, cu peste 30% din populație care crede în reîncarnare. Însușirea acestei credințe, atât de străină de tradiția creștină ortodoxă, se face în contextual unui anumit trend spiritual. Omul secularizat caută pur și simplu credinţe „la modă", pentru a înlocui vechile sale credințe și convingeri. În al doilea rând, această credință pare să răspundă la anumite nelămuriri de natură eshatologică asupra cărora Biserica nu a insistat corespunzător. Credința în reîncarnare pare să ofere antidotul pentru frica în fața morții, a chinurilor veșnice și a sfârșitului lumii. Aparent, moartea este privită cu mai multă seninătate, deoarece este doar o trecere la altă viață, pe acest pământ, iar noțiunea de iad este desființată. Chiar sfârșitul lumii nu mai este privit cu teamă, de vreme ce universul este ciclic.

New Age cunoaște, de câteva decenii, un mare succes în Europa. Succesul său se datorează caracteristicilor sale mai degrabă vagi, lipsei atașamentului la o instituție sau o dogmă, a responsabilității morale pentru faptele și modul de viață, precum și numeroaselor sale ramificații, capabile să satisfacă toate gusturile. Sub aparența de pace și dragoste pe care par să le transmită mesajele new-age-iste, se ascunde de fapt ambiția construirii unei noi ordini mondiale de tip totalitar și contrară creștinismului.

BIBLIOGRAFIE

ACHIMESCU, Nicolae, Pr., *Noile Mişcări religioase,* Editura Limes, 2004;

ACHIMESCU, Nicolae, Pr., *Universul religios în care trăim*, Buc*urești*, 2013;

ACHIMESCU, Nicolae, Pr., *Religie, modernitate şi postmodernitate*, București;

BĂDULESCU, Dan, Pr., *Împărăţia răului: New Age. Originile, istoricul, doctrinele şi consecinţele sale din perspectivă ortodoxă,* Editura Christiana, 2001;

CLOȘCĂ, Ciprian Marius, Pr., *Ortodoxia şi noile mișcări religioase*, Lumen, Iași, 2009;

CUCIUC, Constantin, *Religii noi în România,* Editura Gnosis, 1996;

DAVID, Petre I., Diac., *Invazia sectelor asupra creştinismului secularizat şi intensificarea prozelitismului neopăgân în România, după decembrie 1989,* București, Constanța, vol. I-III, 1997-2000;

DANCĂ, Wilhelm*, New Age sau Era Vărsătorului. Religia postmodernității?,* în *Fascinaţia binelui. Creştinism şi postmodernitate,* Editura Sapientia, 2007;

FOURNIER, Anne et PICARD, Catherine, *Sectes, démocratie, mondialisation*, PUF, 2002 (Ediție în limba română *Secte, democrație și mondializare,* București, 2006);

GREER, Paul, *The Aquarian Confusion. Conflincting Theologies of the New Age,* în Journal of Contemporary Religion, vol. 10, nr. 2, 1995, pp. 151-169;
HANEGRAFF, Wouter, *New Age Religion and Western Culture. Esotericism in the Mirror of Secular Thought,* Leiden, 1996;
HARVEY, Graham, *Coming Home and Coming Out Pagan but not Converting*, în Christopher Lamb and Darrol Bryant (ed.), *Religious Conversion. Contemporary Practices and Controversies,* London: Cassell, 1999, pp. 233-246;
HEELAS, Paul, *The New Age Movement. The Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity,* Oxford, 1999;
HEXHAM, Irving and Poewe, Karla, *New religions as Global Cultures,* Westview Press, 1997;
HUNT, Dave, *Seducerea creștinătății. Discernământul spiritual în vremurile din urmă,* Editura Agape, 1994;
HYBERTSEN, Karen Sue, *Twisting Space. Women, Spirits and Halloween*, în Lesly A. Northup (ed.), *Women and Religious Ritual,* Washington CD, 1993, pp. 37-49;
INTROVIGNE, Massimo, *Il channeling: uno spiritismo moderno*?, în CESNUR, *Lo Spiritismo,* a cura di Massimo Introvigne, Editrice Elle Di Ci, 1989, pp. 35-96;
INTROVIGNE, Massimo, *La magie. Les nouveaux mouvements magiques,* Paris, Droguet et Ardant, 1993;
Lewis, James R. (ed.) *Perspectives on the New Age,* State University of New York Press, 1992;
KLIMO, Jon, *Channeling. Investigations on Receiving Information for Paranormal Sources,* Jeremy Tarcher, Los Angeles, 1987;
LACROIX, Michel, *L'ideologie du New Age*, Dominos Flammarion, 1996;
MUREȘAN, Radu Petre, Pr., *Scientologia: religie sau ştiinţă?,* în *Studii Teologice*, nr. 1/2007, pp. 101-129;
MUREȘAN, Radu Petre, Pr., *Alternative spirituale în România. Secolul XXI. Perspectivă ortodoxă,* Editura Agnos, Sibiu, 2011;
PETRARU, Gheorghe, Pr., *Secte neoprotestante și Noi Mișcări Religioase în România*, Iași, 2006;
PIKE, Sarah, *New Age and Neopagan Religions in America,* Columbia University Press, 2004;
ROSE, Stuart, *An examination of the New Age Movement: Who is Involved and what Constitutes its Spirituality*, în *Journal of Contemporary Religion*, vol. 13, no. 1, 1998, pp. 5- 35;
THEROUX, Yvon, *Le syncretisme ou le melange subjectif de religions pour en fonder une de primaute*, în Fuss, Michael (ed), *Rethinkung New Religious Movements*, Rome, 1998, pp. 165-179;
VASILESCU, Emilian, Diac., *Sincretismul religios în vremea noastră*, în *Studii Teologice*, nr. 3-4/1967, pp. 144-156;
VLIANGOFTIS, Arsenie, *Ereziile contemporane - o adevărată amenințare,* Editura Evangelismos, 2006;
WŰRTZ, Bruno, *New Age. Paradigma holistă sau revrăjirea Vărsătorului,* Timişoara, 1994;
YORK, Michael, *The Emerging Network. Sociology of the New Age and Neo-Pagan Movements,* Rowman&Littelfield Publishers, 1995.

10. Abateri de la dreapta credinţă în spaţiul românesc (I): grupări desprinse din Ortodoxie şi grupări cu tendințe centrifugale

10.1. Grupări desprinse din Ortodoxie (Schismatice)

10.1.1. Mişcarea anticalendaristică (Stiliştii)

Se autointitulează: *Biserica Ortodoxă de Stil Vechi din România*.

Istoric: În 1/14 octombrie 1924, Biserica Ortodoxă Română a îndreptat calendarul, conform recomandărilor Conferinţei Interortodoxe de la Constantinopol (mai, 1923). Acţiunea a fost respinsă de călugări şi preoţi fără cultură, fanatici, indisciplinaţi (monahii erau obligaţi să facă ascultare!), încurajaţi din afară (din Rusia, Athos). S-au grupat în jurul mănăstirii Slătioara, com. Râşca, jud. Suceava. Nu au fost recunoscuţi drept „cult" aparte din partea statului român. Întrucât nu prea aveau preoţi, au atras un arhiereu, Galaction Cordun, caterisit de Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române în 1955, pe care îl declară „mitropolit". El hirotoneşte necanonic (de unul singur) ca „episcopi" pe Evloghie Oţa şi Metodie Marinache (ambii excluşi din monahism şi caterisiţi de B.O.R.). La schitul stilist de la Copăceni (jud. Ilfov) este hirotonit episcop un alt caterisit şi exclus, Glicherie Tănase, mort în 1984 şi declarat în 1999 „sfânt". Alt „mitropolit" stilist a fost Silvestru Onofrei. Astfel, s-a creat o pseudo-ierarhie, în sânul căreia au existat şi neînţelegeri (ex.: Cozma Lostun, „arhiereu" stilist – alungat de la Slătioara).

Conducerea actuală este constituită din: „mitropolit primat", Vlasie Mogârzan, ajutat de zece „arhierei". Sediul central a rămas la mânăstirea Slătioara, dar au reușit să-și creeze reprezentanțe în toată țara (așa-zise „mânăstiri" și „parohii"). La București, sediul grupării este în cartierul Militari, la „mânăstirea Sfânta Maria", unde activează pseudo-arhiereul Fabian. Ierarhia stilistă actuală se recrutează din rândul celor fără pregătire teologică, al preoţilor caterisiţi şi al monahilor excluşi. Nu au instituții de învățământ teologic.

Manifestări specifice: țin calendarul vechi, neîndreptat, calendarul este considerat „dogmă" (cu o eroare ştiinţifică de 11 min. şi 14,02 sec. pe an). De aici se dezvoltă un fanatism total contra Bisericii Ortodoxe Române, a clerului şi credincioşilor săi, considerați a fi eretici. Nu acceptă rugăciunea în comun, practică botezul şi căsătoria din nou, inclusiv pentru cazurile (extrem de rare) de preoți ortodocși caterisiți care li se alătură; aplică *Pidalionul* (colecţia de canoane a lui Nicodim Aghioritul), publicat în româneşte din 1844, reeditat, fără a fi adus la zi (cu referiri la autocefalie, patriarhie etc.). La ei Pidalionul este mai important decât Scriptura; consideră „Taine": spălarea picioarelor, sfinţirea bisericilor etc.; liderii lor au averi uriaşe, deşi afişează condiţii modeste; practică peregrinările în scopul colectării de ajutoare pe la biserici şi mânăstiri ale Bisericii Ortodoxe Române sau cerşesc fonduri cu pancarte la gât în locuri publice; au practici bigote: nunţi fără lăutari, fără folclor, dansuri, etc.

Slătioara a devenit „centru de pelerinaj", la „moaştele sfântului Glicherie, făcător de minuni", cu cazare şi masă asigurate. S-a încercat intrarea în legătură cu alte Biserici Ortodoxe**:** deşi pretind că au manifestări similare Bisericilor din Rusia, Muntele Athos, Ierusalim sau Serbia, nu au fost recunoscuţi de aceste Biserici, ci li s-a cerut să intre sub ascultarea canonică a Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române. Singurele structuri care i-au „recunoscut" sunt

„biserici” pseudo-ortodoxe schismatice similare cu a lor, din Grecia și diaspora occidentală. În eparhii, precum Dunărea de Jos şi Tomis, creează confuzie prin greşita identificare cu lipovenii.

10.1.2. Alte structuri pseudo-ortodoxe schismatice, anticalendariste: „Asociația Creștinilor Ortodocși Tradiționali Liberi”, „Biserica Creştinilor Ortodocşi Români”, „Biserica Ortodoxă Tradiţională” (Strămoşească) sau „a Vlahilor de Pretutindeni”, „Mitropolia Autonomă Creştin Ortodoxă după Vechiul Calendar”, „Mitropolia Moldovlahiei”

Diferite denumiri, pentru structuri religioase pseudo-ortodoxe în formare, cu mai multe centre: la Piatra Neamţ, Bodești (Neamț), Fundata, Bran și Feldioara (Brașov), Constanţa, Ruginești (Vrancea), Copăceni (Ilfov), Giurgiu, Mihail Kogălniceanu (Constanţa), Secuienii Noi și Bucureşti. Prezenţă puternică în diaspora românească din Europa, în special din Italia.
Lideri: 1.„Mitropolitul” Ioan Preoteasa (n. 1956, la Adunații Copăceni, jud. Giurgiu), fost preot la Parohia Saxoni, Protoieria Giurgiu Nord (1989-1990), pe care o abandonează, fugind în S.U.A.. Soția, Maria Neagu, învățătoare, îl acuză de „imoralitate, violență, viață parazitară și comportament nefiresc”, în procesul de divorț soluționat de Judecătoria Buftea cu desfacerea căsătoriei din vina exclusivă a soțului ei. În S.U.A. a fost acuzat de sustragerea fondurilor comunității românești din Las Vegas. Întors la Bucureşti, are planuri de a fi numit episcopul Giurgiului (cu oarecare sprijin politic), dar este caterisit de Sfântul Sinod, prin Hotărârea nr. 1/2005. În 2004 este „hirotonit” mitropolit de către un sobor format din 7 „arhierei”, aparținând de o structură schismatică: „Adevărata Biserică Ortodoxă Rusă din Catacombe”, numită și „Biserica rușilor albi”, sau, în presa românească, „Biserica – K.G.B.”, condusă de Adrian Lapin și Varsanufie Solopov. Acțiunea s-a desfășurat în condiții obscure, într-un lăcaș de mici dimensiuni și cu public restrâns la câteva persoane, se pare că în Cernăuți. Este remarcat în mass-media cu prilejul săvârşirii unei rânduieli necanonice – înmormântarea unei persoane publice decedată, potrivit cercetărilor, prin suicid. Atrage preoţi (nemulţumiţi că nu li se recunosc „meritele”), monahi (aspiranţi la arhierie aflaţi în dizgraţie) şi credincioşi (mase de manevră), propunând forme speciale de nesupunere faţă de ierarhie. Exemple: preotul Dumitru Poiană din Ruginești, caterisit de B.O.R. pentru beție, comportament afemeiat și tentativă de suicid; Pascal Paul Teofil, fost monah la Mânăstirea Bistrița; Dorel Țepurlui, fost frate la Sihăstria Rarăului, cu pretinsă hirotonie în Muntele Athos; Ioan Popa, un infractor de drept comun cu mai multe condamnări penale, divorțat și recăsătorit în Fundata, jud. Brașov etc.. În 2006, presa dezvăluie întâlniri secrete ale adepţilor grupării în jud. Suceava (Vatra Dornei), dar şi peste hotare (Ucraina).

În 2007, Elena Iovu, fostă croitoreasă din Ruginești, este deconspirată ca făcând parte din „Biserica Secretă” a lui Constantin Dogaru din Tecuci, în timp ce încerca să ctitorească un schit ortodox la Bodești, jud. Neamț. De fapt, împreună cu soțul ei, Vasile Iovu, a donat doar un teren, restul investiției fiind rodul ortodocșilor din zonă. În urma depistării ei ca „arhieriță”, „femeie-preot-ortodox”, „arhimandrită” și „stareță”, „hirotonind” împreună cu Constantin Dogaru diverse persoane în „clerul” Bisericii secrete. Centrul eparhial a dispus măsuri energice de restaurare a ordinii și de pedepsire a celor vinovați. În acest moment, intră pe fir Ion Preoteasa, care profită de acest conflict, oferindu-și suportul pentru Elena Iovu, căreia îi

recunoaște calitatea de „stareță”. Tot Ion Preoteasa încearcă înființarea unei mânăstiri la Copăceni, jud. Ilfov, fără rezultat, în urma eforturilor misionare ale preotului ortodox Lică Lepădatu. În prezent, a rămas doar o troiță amplasată în mijlocul unui câmp. Ion Preuteasa încearcă joncţiunea cu gruparea anticlericală şi antisinodală provenind de la Vladimireşti („Alianţa pentru renaştere spirituală in România”), cu nucleele dizidente din jurul unor clerici şi monahi contestatari ai ierarhiei ortodoxe. Ion Preoteasa pierde procesul cu Biserica Ortodoxă Română. Organizația sa nu are nici măcar statut de asociație religioasă, conform Legii 489/2006.

2. Onufrie (Olivian, născut Octavian Pop Bindiu), actualmente pretins „mitropolit primat” şi „arhiepiscop de Bergamo”, „arhiepiscop de Sondrio şi Vercelli” etc. Fost capelan la Penitenciarul Găeşti, autor al unor lucrări privind misiunea socială a Bisericii, se afiliază după pensionare (2006) aşa-zisei Patriarhii necanonice de la Kiev şi conduce reprezentanţa din Italia a acestei structuri pseudo-ortodoxe schismatice.

3. Alți lideri: Gherasim Bratu (n. Gheorghe) -„mitropolitul” autointitulatei „mitropolii autonome după vechiul calendar), călugărul caterisit Onufrie (n. Emilian) Căruntu (caz mediatizat în 2014 – cu pretinse minuni săvârșite într-un locaș de cult amenajat într-un garaj bucureștean), foștii preoți, caterisiți de B.O.R.: Ştefan Popa, Gabriel Mascaş, „arhimandrit” Filip (Constantin Florian), Mihail Claudiu Vasilache, Ştefan Bercaru, Cosmin Becică, Macarie (Nicolae Sima) – cu acuzaţii de pedofilie, Avondios din Como (fostul ieromonah caterisit Dimitrie Bica – homosexual militant pentru drepturile comunităţii L.G.B.T. etc.).

10.1.3. „Turma Sfântului Ilie” sau „Ucenicii Sfântului Ilie”

Gruparea a fost condamnată şi anatematizată de Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române în 1994.

Organizatori: Ioan Zlotea – ucenic al lui Inochentie de la Balta (Liderul unei grupări pseudo-ortodoxe schismatice din Basarabia), participant, se pare, la Sinodul local din 1924, care a hotărât îndreptarea calendarului, numit „Tăticul de Sus”; Alexie de la Buzău (Anton Cojocaru, fost duhovnic la maici, la mânăstirea Adam, mort în 1995), numit „Tăticul de jos”; fraţii Dumitru şi Ilie Marin – „mămici alese”. După fantezia lor sectară, în toţi aceştia s-ar fi manifestat Dumnezeu Tatăl întrupat, Sfântul Ilie sau Sfântul Ioan Botezătorul. După moartea ierom. Ilie Marin, coada sa continuă să fie venerată de adepți. Actualul lider: Gheorghe Ciurăscu din Bârlad, supranumit: „Moşul” sau „Stareţul Sfântului Ilie”. La Buzău, conducătorul este Ionel Partebună, fost absolvent de Teologie Ortodoxă la București. Alt „stareț” este Moș Angheluță, fost zidar. Planează bănuieli privind apartenența la grupare asupra mai multor preoți și teologi din părțile Moldovei, însă informarea asupra lor este dificilă, datorită caracterului ermetic al grupării.

Erori doctrinare: Cred în reîncarnare. Căsătoria este considerată spurcăciune înaintea lui Dumnezeu. Adevărata căsătorie o reprezintă traiul ca „frate şi soră”. Sunt justificate, în schimb, devieri sexuale precum masturbarea sau homosexualitatea.

Dumnezeu este confundat cu materia (panteism), fiind identificat când cu Sfântul Ilie, când cu Sfântul Ioan Botezătorul, zicând că trebuia să fie prezent şi Tatăl ceresc pe icoana Epifaniei (Bobotezei). Aceasta este, fără îndoială, idolatrie. Venerează cerul şi pământul, zilele şi calendarul. Atributul de creator al cerului şi al pământului îl are tot Sfântul Ilie.

Consideră că nu numai Hristos a înviat, ci şi alte persoane sfinte: Sfântul Ilie, Inochentie, Maica Domnului, Ioan Botezătorul. Se salută cu: „Sfântul Ilie (sau fiecare din persoanele de mai sus) a înviat; adevărat a înviat!”

Preoţii care au soţii sunt nevrednici de slujire. Există și o preoție laică, „a Sfântului Ilie”: orice bărbat este considerat, aprioric, „diacon”, iar unii primeau și rang preoțesc, prin „hirotonie” de către „patriarhul” Alexie.

Justifică minciuna și sperjurul pe textul din Fericiri „minţind pentru Mine”, greşit interpretat.

Maica Domnului este moldoveancă, reîncarnată într-o monahie: Arsenia Dimofte.
Se consideră aleșii Apocalipsei (cei 144.000).

Practici: Țin calendarul neîndreptat, cu adăugiri de „sfinți”: Inochentie de la Balta, Petrache Lupu de la Maglavit, Ioan Zlotea, Alexie de la Buzău, Ilie Marin etc. Au ritualuri păstrate din B.O.R., la care adaugă creaţii proprii (acatiste exagerate). Au un cult accentuat pentru ziua de vineri, atât referitor la jertfa lui Hristos, cât şi pentru Sfânta Cuv. Paraschiva. Scot miridă specială la Proscomidie pentru „patriarhul” Alexie de la Buzău. Spovedania este publică sau prin corespondență; ea se face în faţa bătrânilor numiţi „bunei” şi „stareţi”. Iertarea se acordă prin sărutări sfinte şi stropiri cu aghiasmă. Euharistia se dă numai celor vrednici, fiind oferită și pentru acasă, pentru împărtășire zilnică. Practică zeciuiala, în bani și diverse prinoase. Exagerează pomenirile, metaniile, cultul sfintei cruci (au cruci mari, de plumb, cu care binecuvântează în cele 4 zări).

Sunt organizaţi în Bârlad, Sibiu, Galaţi, Tulcea, Vaslui, Bucureşti, Buzău, Botoşani.

10.1.4. „Noul Ierusalim”

Gruparea se revendică a prezenta un pronunțat mesaj apocaliptic (de unde vine şi denumirea). A fost înființată de Virginia Tudorache, moartă în 1980, ulterior declarată „sfântă”, căreia i s-au și alcătuit slujbe, acatiste, icoane etc.. Temporar, a fost atras ca simpatizant al grupării arhiereul Irineu Bistrițeanul, care sfințește sediul grupării (autoproclamat „mănăstire”), prin imixtiune canonică în altă eparhie. Cazul a fost cercetat de Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române (în anul 1993), care a condamnat gruparea ca fiind schismatică, iar arhiereul pomenit și-a retractat acțiunea săvârșită, rămânând arhiereu-vicar. În prezent este Arhiepiscop de Alba Iulia.

În plan doctrinar, gruparea se remarcă prin promovarea concepției despre „revelația deschisă”. În virtutea acesteia, se consideră autentice „mesajele” transmise din lumea de dincolo (având diferiți „autori”: Persoanele Sfintei Treimi, Maica Domnului, sfinți, îngeri, „sfânta” Virginia, alte persoane din anturajul grupării sau care au avut de-a face cu gruparea, care au decedat între timp). „Mesajele” se pretind a fi auzite de unii „trăitori” la sediul mișcării, care le transpun în scris și se publică sub formă de jurnal. Periodic, apar într-un volum de mari dimensiuni – adevărata „biblie” nou-ierusalimiteană. „Autorii” mesajelor se adresează adepţilor într-un stil predicatorial naiv, cu greşeli de ortografie supărătoare și exprimare stângace. Autenticitatea lor este compromisă prin faptul că în multe situații este contrazis textul Sfintei Scripturii. Inspiraţia este evidentă după mesaje similare din lumea catolică (Medjugorje). Mesajul lor este, categoric, apocaliptic. Exemple: România este Noul Ierusalim, ţară aleasă a fi izbăvită de urgia Apocalipsei, dar nu pentru ierarhie, care este acuzată de corupţie, ci pentru

credincioşii ei. Aceştia trebuie să țină post continuu, inclusiv duminica şi-n sărbători. Hrana se face obligatoriu cu alimente curate, necontaminate (nepoluate). Se recomandă căsătoria albă. Au un port specific: bărbi şi plete lungi (cozi), haine de in şi cânepă. Țin calendarul vechi. Recomandă ședereа la case, nu în blocuri.

Sediu: la Glodeni, lângă Pucioasa (Jud. Dâmboviţa), unde au construit, după planurile soţilor Zidaru, un templu cu o arhitectură ciudată, asemenea unui zigurat, în care nu au acces decât cei iniţiaţi. Alături, la câteva sute de metri, s-a înfiripat o „mănăstire" mixtă, sfidând canoanele. Tot aici, s-au realizat şi alte anexe: chilii, spaţii de cazare pentru „fraţi" şi „surori", ateliere de „creaţie" etc. Mai au și alte locuri de adunare, în case particulare din București, Târgoviște și alte orașe.

Într-o vreme, gruparea a fost animată de prezența unor artiști, actori, oameni de cultură, care au prețuit spiritul ei tradițional. Dintre aceștia, soții Marian și Victoria Zidaru – artiști plastici – au impus un stil aparte, apocaliptic, în arta religioasă românească, foarte apreciat în ţară şi străinătate. După ce unicul lor fiu moare accidentat sub zidurile unei construcţii a grupării, fiind prezentat ca o „jertfă", s-au realizat mai multe „comunicări" cu acesta prin „mesajele" transmise, foarte asemănător practicii spiritiste. Într-o vreme, artiștii Gheorghe Zamfir și Ovidiu Lipan Țăndărică, împreună cu alți interpreți de folclor, au organizat la Glodeni întruniri artistice cu un public numeros. În prezent, artiștii pomeniți au părăsit gruparea, rămânând doar câțiva autori ce imită vechile creații, pe care le trimit, periodic, spre vânzare la târgurile populare, asigurând subzistența mișcării, aflată într-un evident declin.

10.1.5. Biserica Secretă (Ascunsă) a Maicii Domnului

Este o structură religioasă în formare. Liderul ei e prof. Constantin Dogaru din Tecuci, pretins primitor al unor „noi revelaţii", pe care le publică în mai multe volume, cu largul concurs al unor sponsori. Se autointitulează „Înaltul Comunicator", el însuşi „mare preot", „hirotonind" alte persoane, printre care şi femei, pe toate cele trei trepte. Are legături cu Turma Sfântului Ilie, cu mişcările de la Vladimireşti şi Pucioasa.

Abateri doctrinare, cultice şi morale: există „10 ceruri", 8 Taine (a opta: „conlucrarea divină"), Dumnezeu-Tatăl are „încă 33 de fii neîntrupaţi", revelaţia deschisă (noi texte „inspirate" – scrierile lui Dogaru, viziuni profetice şi „descoperiri"), preexistenţa sufletelor, milenarismul, spovedania în grup, interdicţii privind căsătoria şi testarea „compatibilităţii" soţilor în prealabil, antisemitism agresiv. Practică prozelitismul: iertarea păcatelor se dă condiţionat de răspândirea publicaţiilor dogariste („cu 150-200 de Paraclise ale Preasfintei Treimi date de sufletul unui om care s-a sinucis, se poate scoate acel suflet din orice fel de chin al iadului"!); adepţii sunt ameninţaţi cu moartea („accidente"), dacă divulgă secretele grupării sau o părăsesc.

Salutul special este: Vaviov! („smerita salutare cerească"). Mesajul apocaliptic al grupării e centrat pe „dezvăluirea" strategiilor oştilor îngereşti, prezentate ca o ierarhie militară, cu grade diferite şi cu poziţionări specifice „celor 10 ceruri"; respectivii îngeri au felurite numiri, unele ridicole („Sf. Heruvim Antrax"). Tuturor le sunt dedicate „slujbe" şi „acatiste" (*Acatistierul luminic*). Au şi rol terapeutic, folosind diverse tipuri de raze, care pretind că vindecă toate bolile, chiar şi pe cele incurabile (SIDA). Se reia aceeaşi temă a salvării României, ca pământ ales şi binecuvântat, din cataclismele finale.

Susţin cu frenezie canonizarea unor adepţi ai mişcării. Ultima lor „operă" monumentală este „Biblia Maicii Domnului", un afront adus atât sacralităţii şi unicităţii Sfintei Scripturi, cât şi Sfintei Fecioare Maria. Cultul, adaptat după cel ortodox, se desfăşoară deocamdată în case particulare; nu-i exclus ca pe viitor să ridice „biserici". Există şi o „liturghie" adaptată, „a Maicii Domnului", cu „agneț" special, cu peceţile M.D.O.R. („Maica Domnului – Ocrotitoarea României). Creează confuzie, atât „preoţii" cât şi „preotesele" slujind îmbrăcaţi cu reverendă şi odăjdii, folosind „sfinte vase".

Se semnalează nuclee formate din „preoţi", „monahi" şi credincioşi în judeţele: Galaţi, Brăila, Vaslui, Iaşi, Bacău, Timiş, Constanţa, Hunedoara şi în mun. Bucureşti. Un caz mediatizat a fost cel al lui Toader Ţepeş, fost mecanic de locomotivă, „preot" al Bisericii Secrete din Bicaz. La Oradea, activităţile grupării se desfăşoară sub paravanul fundaţiei „Altadora 2003".Un ţăran, Ion Marin din Ioneşti Argeş, se consideră întruchiparea „Mângâietorului" – „profetul zilelor de pe urmă", „Ioan cel nou – împăratul lumii noi" prin care gruparea caută să continue fenomenul Maglavit.

10.2. Grupări cu tendințe centrifugale

10.2.2. Petrache Lupu de la Maglavit

Petrache Lupu, un cioban gângav din Maglavit – Dolj, pretindea că a avut întâlniri cu Dumnezeu Tatăl (prima dată în 31 mai 1935), care i s-a aratat sub o salcie, sub forma unui bătrân, i-a vindecat neputinţa şi l-a îndeamnat să predice. Fenomenul se înscrie în seria „arătărilor divine" din prima jumătate a secolului al XX-lea (Lourdes). Petrache Lupu a fost intens mediatizat şi speculat politic, inclusiv prin vizita regelui, care i-a devenit cumătru. S-a înfiinţat și o mănăstire (închisă în perioada comunistă, azi redeschisă); a avut loc un pelerinaj nemaiîntâlnit (minuni, vindecări etc.). Petrache a profitat: au avut loc exagerări (Petrache intra prin uşile împărăteşti, se împărtăşea direct din potir etc.). Teosofii şi spiritiştii îl considerau un medium de-al lor. Conexiunile politice l-au determinat chiar și pe Pr. Stăniloae să facă apologia acestei pretinse forme de „revelație deschisă", într-un studiu publicat în „Ortodoxie și românism" (era în perioada unei tinereți înflăcărate de naționalism). În timpul comunismului, Petrache a retractat totul, ba chiar a hulit. Apoi a devenit colectivist fruntaş. După 1989, fenomenul s-a reluat, dar cu slabe rezultate; puțină lume își mai amintește de el. A murit în anul 1994, la vârsta de 86 de ani, şi a fost înmormântat în cimitirul parohial.

Redeschiderea mânăstirii, prin construcția bisericii noi de către un sponsor – renumită persoană publică – a prilejuit reînvierea vechilor istorii, Petrache fiind acum numit „sfântul" sau „omul lui Dumnezeu".

10.2.3. Mişcarea de la Vladimireşti. Alianţa pentru Renaştere Spirituală din România

S-a conturat în jurul maicii Veronica (n. Vasilica) Gurău (1920-2005), care a pretins a fi avut vedenii (arătări) ale maicii Domnului în câmpuri cu porumbi, pe toată perioada celui de-al doilea război mondial.

Ajunsă stareță la mânăstirea Vladimireşti (jud. Galați), monahia Veronica își publică viziunile, care atrag mii de pelerini. Duhovnicul mânăstirii, Ioan Iovan,originar din Bihor, practica spovedania publică şi împărtăşania permanentă. Conflictul dintre stareță și duhovnic

izbucnește atunci când două călugărițe din obștea Veronicăi au sustras părticele din moaștele Sfântului Dimitrie de la București, pe care le-au predat ieromonahului Ioan Iovan. În vremea raziilor comuniștilor, monahia Veronica avea îndrăzneala de a lua cutia cu Sfânta Împărtășanie din Chivot, pe care o păstra la piept și din care se împărtășea singură. Mânăstirea a fost închisă în anul 1957 şi transformată în I.A.S. în 1958. Atât ieromonahul Ioan Iovan, cât și stareța Veronica sunt condamnați. După eliberare, Veronica duce o viaţă îmbelşugată în Bucureşti, căsătorindu-se cu arhitectul Gigel Văsii, mai tânăr cu 25 de ani. Se pretinde că a fost o căsătorie forţată, din interes, neconsumată etc. După 1989, îl părăseşte şi se reîntoarce în mănăstire, care e reorganizată de I.P.S. Casian după normele în vigoare. Deşi s-au retipărit viziunile şi memoriile maicii Veronica, aceasta nu le mai recunoaşte. Grupuri de uceniţe de la Vladimireşti, conduse de Gherghiniţa şi Lucia Enache, creează anarhie şi tulbură slujbele din bisericile ortodoxe, cu strigăte împotriva Patriarhului sau unor ierarhi. Mai nou, se organizează sub titulaturile: Alianţa pentru Renaştere Spirituală din România (lider: Tudor Nicolae) şi Sindicatul preoţilor „Solidaritatea” (condus de Gabriel A. Mascas), au site-uri, internet şi pretind, în mod abuziv, că se bucură de susţinerea unor preoţi şi duhovnici renumiţi (pr. Tănase de la Valea Plopului, în trecut: pr. Galeriu, pr. Arsenie Papacioc etc.). Au continuat legăturile cu pr. Ioan Iovan, care între timp a fost prigonit și închis de către comuniști, caterisit între 1956-1989, trecut pe la Plumbuita, ajuns la mânăstirea Recea, unde a continuat regretabila practică a spovedaniei publice şi dezlegării generale pentru Împărtăşanie, sfidând canoanele şi rânduielile bisericeşti. A decedat în 2008. „Maica Teodosia” (Zorica Laţcu) are curajul s-o numească pe Veronica, într-un moment de exaltare, „Chipul feminin al lui Dumnezeu” şi „proorocul planetei”.

10.2.4. Alte pericole centrifugale

Organizația Misionară Românească *Oastea Domnului,* cu ramura ei specifică formată din adepții răposatului ierodiacon Visarion Iugulescu, necesită atenție sporită și coordonare din partea ierarhiei bisericești, pentru a se evita pericolul ca anumite nuclee locale să migreze către grupări neoprotestante, așa cum s-a întâmplat în trecut. În cazul acestor organizații, preoții și misionarii ortodocși trebuie să urmărească îndeaproape:

- Păstrarea filiației duhovnicești față de ierarhia bisericească, ascultarea de duhovnici, desfășurarea tuturor acțiunilor sub coordonare eclezială;
- Îndreptarea textelor din unele cântări, predici sau lucrări de popularizare a credinței, care depășesc normele canonico-dogmatice ale Ortodoxiei;
- Îndreptarea, pe cât posibil, a stilurilor de cântare și a formatului de adunare tip *ședință,* care se apropie foarte mult de practica neoprotestantă. Cultivarea prioritizării sinaxei liturgice și a resurselor spiritualității ortodoxe - bizantine;
- Eliminarea exceselor (săvârșirea de Liturghii la mormintele unor lideri, oferirea Împărtășaniei spre păstrare laicilor, practica ocultă a „răvașelor” etc.).

De asemenea, trebuie monitorizate atent de către ierarhia bisericească toate formele de abatere liturgică, impedimentele canonice și ocultismele sacerdotale, față de care trebuie luate măsuri cu tact, dar în același timp cu fermitate. Mulți dintre cei caterisiți își găsesc repede refugiul la grupările schismatice.

Bibliografie:

ADRIAN, Simeon, Pr., *Biserica, sectele şi fraţii mincinoşi*, Editura Pelerinul, Iaşi, 1998;
ARGATU, Ștefan, Pr., *Stiliștii în România: istoric, adevăr, îndreptare (documente),* Editura Mila Creștină, Fălticeni, 2009;
BOTOȘĂNEANUL, Calinic, Episcop-vicar, *Fenomenul „Biserica Ortodoxă Secretă" – o erezie la început de mileniu III*, Ed. Gedo, Cluj Napoca, 2006;
CLOȘCĂ, Ciprian Marius, Pr., *Ortodoxia şi noile mișcări religioase,* Editura Lumen, Iași, 2009;
DAVID, Petre I., Diac., *Invazia sectelor...*, vol. 2, Constanța, 1999;
GURĂU, Vasilica,*Viaţa Măicuţei Veronica,* vol. 1-2, Editura Arhetip, Chișinău, 1992;
CLEOPA, Ilie, Arhim., *Cuvânt de lămurire în legătură cu rătăcirile stiliştilor*, în Biserica Ortodoxă Română, nr. 3-4/1955;
MUREȘAN, Radu Petre, Pr., *Stilismul în România,* Editura Agnos, Sibiu, 2013;
PETRARU, Gheorghe, Pr., *Secte neoprotestante și noi mișcări religioase în România,* Editura Vasiliana 98, Iași, 2006;
URZICĂ, Mihail, *Minuni şi false minuni,* Ediția a II-a, Editura Anastasia, București, 1993;
VULPESCU, Constantin (procuror trib. Putna), *Rătăcirea Calendaristă,* Tipografia concesionară Alexandru Țere.

11. Abateri de la dreapta credinţă în spaţiul românesc (II): sincretisme autohtone şi inovaţii

11.1. M.I.S.A. – „Mişcarea pentru Integrarea Spirituală în Absolut”

Este o grupare sincretică de factură orientală, coagulată în jurul personalității liderului Gregorian Bivolaru (n. 1952, la Tărtășești - Dâmbovița). Autodidact, pasionat de religiile orientale, el se atașează în anii 1970 unui grup de intelectuali practicanți ai Tantra Yoga, de care se va desprinde, înființându-și propria sa grupare și autointitulându-se „guru” și „profesor de yoga”. În această calitate, va scrie și va traduce mai multe cărți de profil. A fost acuzat de mai multe fapte imorale (unele constituind infracțiuni, pentru care a fost urmărit de lege): pornografie, acte sexuale cu persoane minore, sex în grup, consum de urină etc. – unele dintre acestea fiind practicate în public, la Sala Palatului (1999) și Sala Polivalentă (2002). În 1989, fiind anchetat pentru pornografie, a fost declarat psihopat și internat într-o clinică psihiatrică. După 1989, gruparea va cunoaște o ascensiune fulminantă, înregistrându-se ca asociație religioasă și câștigând mii de adepți și simpatizanți – cursanți yoga sau participanți la ședințele de sex în grup și urinoterapie. Veniturile vor crește exponențial, permițând M.I.S.A. să dețină proprietăți în mai multe orașe, inclusiv hoteluri și săli speciale pentru „adunări” – numite *ashramuri*. În prezent, Gregorian Bivolaru e refugiat – azilant în Suedia (din 2005), fiind condamnat definitiv la închisoare de instanţele româneşti. Și-a schimbat numele în Magnus Aurolsson.

Doctrine: Gruparea se înscrie în rândul mișcărilor neohinduiste cu specific sincretic, în maniera unei concilieri cu creștinismul, în cadrele deja consacrate de *New Age*. De altfel, adepții nu neagă legăturile strânse sau chiar descendența față de grupări similare: Ananda Marga, Osho, în timp ce ISKCON și Sahaja Yoga sunt etichetate drept secte. Folosesc manualul *Bhagavad Gita* și teorii filosofice din Vede, Upanișade etc. Evident, s-au păstrat, ca reminiscențe hinduse: panteismul, doctrinele privind karma, dharma, reîncarnarea, „integrarea în Absolut” ca țel suprem al existenței etc. La acestea, s-au adăugat resurse creștine: Hristos esre considerat un „guru”. Dumnezeu Tatăl este identificat cu Shiva, căruia i se atribuie și un corespondent feminin (Mama – Kali). Prin faptul că este numită „Conștiință”, Divinitatea, potrivit lui Bivolaru, e prezentă în fiecare adept. Pentru a arăta autoritate divină, Bivolaru și-a permis chiar să modifice textul Rugăciunii domnești.

Practici: Adoptă un regim alimentar naturist, bazat pe dietă vegetariană. Adunările au drept scop inițierea sau experimentarea unor practici yoga, dintre care cea mai răspândită (și cea care le-a atras cele mai vehemente critici) este *tantra yoga* (practici sexuale, pornografice, incestuoase). Practica yoga cuprinde patru etape: *asana* (postura), *dharana* (concentrarea mentală), *dhyana* (meditația) și *samadhi* (starea de supra-conștiință).

O metodă de „terapie” neștiințifică este consumul de urină, pretins eliberator de stres și boală. Celebre sunt întâlnirile de grup („spiralele yang” – cu rolul captării energiei cosmice pozitive) - la Costinești, Băile Herculane etc. – în care localnicii sunt oripilați de nerușinarea practicanților nudității absolute. Adepții ajung, treptat, la izolare socială, fiind siliți la ascultarea orbească de „guru” și intendenții lui. Gregorian Bivolaru continuă să conducă, de la

distanță, gruparea, fiind adulat până la divinizare: i se aduc ofrande, i se venerează pozele și i s-a stabilit deja o zi de sărbătoare personală: 12 martie.

Adepții sunt, majoritatea, elevi, studenți și persoane cu pregătire universitară. Principala atracție a acestora este, fără îndoială, dezinhibiția sexuală. Consecințele sunt dezastruoase: multe familii destrămate, numeroși adolescenți și tineri și-au abandonat pregătirea școlară sau universitară, incidența bolilor psihice și a sinuciderilor este crescută în rândul adepților. Racolarea prozelitistă de noi membri se face prin conferinţe, cursuri şi practici yoga în manieră „modernă"; propun aşa-zisa echilibrare fizică şi psihică, dezvoltarea conştiinţei de sine etc.

Confuzii sincretiste: Adepții afirmă, în marea lor majoritate, că sunt, în continuare, ortodocşi; unii se spovedesc (şi chiar sunt împărtăşiţi!), alţii renunţă la spovedanie şi împărtăşanie. O concepție foarte periculoasă este identificarea practicii yoga cu isihasmul („isihasm yoghin", „yoga creștină"). „Rugăciunea inimii" este considerată o formă de meditație avansată, conform tehnicilor *Japa yoga* și *Laya yoga*. Există chiar și o formă de „post yoghinic", după o rețetă stabilită de Bivolaru însuși.

11.2. „Maestrul" Maitreya şi „Fiii luminii" sau „Creştinii noii ere"

Întemeietorul grupării este Francisc Horvath (şi-a schimbat în 1990 numele în Francisc Maitreya), originar din Deva, fost tehnician în Timişoara şi profesor de desen la Vaslui. Promovează un sistem religios sincretic new-age-ist, combinând învăţături ortodoxe şi din religiile orientale. Se consideră: mare clarvăzător, profet, guru, reîncarnare a lui Hristos, Mângâietorul – Duhul Sfânt întrupat şi chiar „Tatăl cel ceresc". A murit de sărbătoarea ortodoxă a Înălţării Domnului din anul 2003, când se pretinde că şi-ar fi părăsit corpul fizic „pentru o vreme", aflându-se la spitalul din Baia Mare (adepții pretind că ar fi fost ucis – „iradiat", alții spun că s-a supus singur înfometării). Este autor al mai multor cărţi (din care 2 „evanghelii", 7 rugăciuni, 10 „scrisori", 21 de „psalmi" şi numeroase „sutre"). Stilul profetic al revelaţiilor se aseamănă cu cel al „Noului Ierusalim", atât ca „surse" (Dumnezeu Tatăl, Fecioara Maria), cât şi în privinţa conţinutului: salvarea exclusivistă a României, urmând noile „descoperiri", transmise în binecunoscutul limbaj prolix, dar cu tentă apocaliptică şi implorări patetice.

Doctrina: Din Ortodoxie e preluată credinţa în Treime, care se modifică în sensul acceptării celorlalte avataruri ale lui Hristos: Krishna, Rama, Budha, Mahomed, Zalmoxes şi, bineînţeles, cel actual: Maitreya. Se vorbeşte şi de Duhul Sfânt, fie confundat cu Tatăl ceresc, fie prezentat ca o forţă (putere) a Acestuia transmisă în lume exclusiv de Maitreya şi adepţii săi. O cinstesc şi pe Fecioara Maria, alături de alţi iniţiaţi şi „maeştri", chemaţi în ajutor prin „rugăciune", făcută exclusiv în spaţii consacrate (temple) sau în faţa unor amulete (piramide) dăruite de marele maestru. Cred în reincarnare.

Cultul: este specific oriental: adepţii se îmbracă în alb, cu brâie colorate (în special verzi sau albastre), recită mantre (mantra specifică sectei: Uiiiiiii!!!), venerează icoane, dar şi desene executate de maestru, cruci stilizate în forme ciudate, folosesc elemente decorative şi cultice din budism (statuete, beţişoare parfumate etc.). Execută diverse „poziţii" yoga (a „Focului Cosmic") şi tehnici de meditaţie, axate pe realizarea păcii, iubirii şi armoniei (incluzând energia sexuală) în Noua Eră.

Morala: rigoristă, chiar ascetică. Au restricţii la carne. Pretind executarea de vindecări holistice, bioenergii, tratamente homeopate. Consumă „băuturi sfinte", generatoare de stări

euforice. Adepții au forme de asceză în locuri retrase (peșteri), unde s-au semnalat decese suspecte. În aprilie 1997, s-a înregistra tmoartea tinerei Ofelia din Oradea, de 26 de ani, în peştera de la Roşcani. Adepţii se consideră, în continuare, creștini ortodocși, dar „evoluaţi". Continuă să apeleze la preot, pentru diverse ritualuri: sfeştanie, înmormântare etc.

Prozelitism: Maytreia apărea destul de des în Bucureşti, mai ales în parcuri (preferat era Cişmigiul), unde se remarca prin ţinuta insolită (toga albă) şi gloata de adepţi (cca. 100), care-l înconjurau. După moartea sa, gruparea a slăbit în intensitate, dar continuă să țină cursuri în mijlocul naturii. Dețin site-uri internet și propun o școală „inițiatică" de yoga, numită „Academia sufletului".

11.3. Asociația „Elta Universitate"

Înființată în 1990 de către Ion Dumitrescu, fost tâmplar, autor al unui „Manual de metafizică Elta". Sediul actual este la Hârșova, într-un fost adăpost pentru sinistrați, transformat în fabrică de „pâine naturală". De altfel, aceasta este principala activitate aducătoare de profit a grupării, fiind intens mediatizată pe internet, cu o rețea de distribuție bine pusă la punct, în toată țara.

Doctrină și practici: Gruparea este o replică de mai mici dimensiuni a MISA. Încurajează astrologia și ocultismul și pun pe primul plan o pretinsă formă de taumaturgie, cu care luptă împotriva unor boli grave, precum cancerul sau diabetul. Pompos intitulată „Universitate", gruparea se pretinde inițiatoarea unui concept nou – „alimentația naturală", bazată pe „hrană vie", adică neprelucrată termic, având un regim exclusiv vegan cu produse crude (lapte nepasteurizat, miere, fructe, legume, cereale). Consumă sucuri naturale (apa este exclusă). Zahărul și sarea sunt interzise. Acceptă cafeaua și țigările. Resping medicamentele și au o igienă precară. Se îmbracă numai în alb. Practică zilnic nuditatea cel puțin o oră. Alimentele se prelucrează prin uscare și deshidratare. Celebra lor „pâine" este, de fapt, o formă de azimă realizată prin deshidratarea unui amestec de tărâțe și zer. Produsul este înregistrat la OSIM și poate fi procurat de la magazine afiliate sau pe baza de comandă. Se pretinde a fi o pâine miraculoasă, care vindecă sau ameliorează numeroase boli. Ținând cont de vânzările acestui produs, liderii grupării pretind că au 20.000 de adepți. Își fac o publicitate asiduă pe internet și în mediile ocultiste. O altă invenție „universitară" de tip Elta este „sexosofia" („înțelepciunea sexului") : bărbații n-au voie să întrețină raporturi sexuale cu finalitate, decât de zece ori pe an. În rest, sunt obligați să practice continența.

11.4. Radiestezia

Este o pseudo-știință cu caracter ocult, care propune pătrunderea şi cunoaşterea sinelui uman şi influenţarea lui prin energiile pe care le captează prin diferite tehnici (exemple: nuiaua, bagheta, pendulul etc.). Acestea pot fi pozitive sau negative, iar subiectul, odată informat, își orânduiește viața în consecință.

În mişcare au fost atraşi şi preoţi, pretinzând realizarea de exorcisme sau evaluând cantitatea de „energie" depozitată în diverse icoane, moaște etc. Se solicită adepţilor respectarea cu stricteţe a dogmelor ortodoxe: Sfânta Treime, credinţa în jertfa lui Hristos etc. Se impun: ţinerea cu stricteţe a posturilor, Spovedania, Împărtăşania.

Paravanul legal al desfășurării activităților adepților acestui curent sincretico-ocult îl reprezintă mai multe ONG-uri și SRL-uri: Asociaţia Naţională de Terapii Complementare din România (preşedinte Bors Marian Constantin); Societatea Română de Radiestezie şi Fundaţia română de Infoenergetică „Sf. Ap. Andrei” (preşedinte: Claudian Dumitriu). Alte personalităţi: Dr. Ing. Constantin Cojocaru („Cojoterapia”), dr. Mudava (fost candidat la preşedinţie), Mario Sorin Vasilescu.

Doctrinele promovate se remarcă prin amestecul de învățături ortodoxe autentice și invenții proprii, menite să valorifice potențialul religios ancestral (neopăgânismul dacic), precum și „descoperiri” primite pe firul revelației deschise: o așa-zisă „arhistrategie” cerească, implicând pe Dumnezeu Tatăl și Fiul, diverși îngeri, lumina necreată etc.. Se insistă asupra necesității modificării Constituției României, în sensul menționării statului român ca fiind „spiritual hristic”.

Pretind a capta „energii” prin cercuri şi lanţuri umane în anumite locuri şi timpuri (Vf. Omu, litoral etc.), unde se realizează adevărate tabere de întrunire a adepţilor. Se înscriu, mai amplu, în curentul New Age. Zic că sunt, în continuare, creștini ortodocşi; unii se spovedesc (şi chiar sunt împărtăşiţi!), alţii renunţă la spovedanie şi împărtăşanie. Pentru măsurarea „efectelor” energetice ale instrumentelor radiesteziste, se folosește așa-numita „convenție mentală” – în fapt, o formă mascată de ghicitorie ocultă.

O formă aparte de radiestezie importată în România este Reiki (fondator: japonezul Usui Mikao). De la simpla măsurare radiestezică a unor energii și poziționarea dualistă față de acestea, Reiki se pretinde a fi metoda de conectare a adepţilor la „sursa de energie universală”. Evident, această sursă este impersonală și nu poate fi privită ca o divinitate, însă adepții promovează credința în reîncarnare și alte învățături orientale. Fiind o mișcare pseudo-medicală, această grupare urmează a fi tratată mai pe larg în tema privind ocultismul.

11.5. „Spiriţii” bihoreni

Gruparea este legată de personalitatea diac. Iosif Vuculescu de la parohia Sepreuş (Arad); el deprinde spiritismul la Budapesta şi Viena şi predică o abordare a lui „ştiinţifică” începând din anul 1910. Se remarcă în Oastea Domnului, unde creează un grup special. Se consideră „vas ales” şi „presbiter” al grupării, organizând adunări în case particulare (şedinţe la care se citeşte din Biblie, apoi se cheamă „Duhul” în stare de autosugestie, asemenea duhoborţilor şi penticostalilor). Practică forme adaptate de spovedanie, împărtăşanie şi maslu („ungeri”). Se consideră mai presus de preoţi şi de episcopi, pentru că sunt hirotoniţi „direct de Dumnezeu, de Duhul Sfânt”. Alt lider a fost Tanca Vasile (între 1930-1970). După 1970, se încearcă recunoaşterea oficială a mişcării. Sunt separaţi de Oastea Domnului şi nu trebuie confundaţi cu ea, fiind mai degrabă o formă de spiritism autohton, provincial.

După 1989 se observă o mare prosperitate financiară a membrilor grupării; continuă demersurile pentru recunoaştere, primesc adepţi din rândurile celor ce se desprind din Oastea Domnului.

11.6. Remedii privind proliferarea sincretismelor autohtone

În vederea limitării sincretismelor locale, se impune cu necesitate demascarea tuturor tendințelor sincretice, promovate de organizații ce se pretind a fi creștin-ortodoxe sau descriu o

„ortodoxie evoluată” și informarea credincioșilor privind nocivitatea acestor grupări, în cateheze, predici și la ședințele cercurilor pastorale și misionare.

Biserica Ortodoxă Română, la nivel oficial trebuie să se delimiteze de toate credințele compromise în forme sincretice și să cheme sub ascultare preoții care sunt implicați în favorizarea acestora. În Taina Spovedaniei, duhovnicii au datoria de a cerceta penitenții asupra afilierii la astfel de grupări; mulți credincioși nu conștientizează păcatele săvârșite, având impresia că fac un lucru bun.

Nevoia de maestru (guru) ar trebui estompată prin prestația preoților duhovnici apropiați de sufletele credincioșilor, care să-i călăuzească pe aceștia pe calea mântuirii. De aceea, rearondarea teritorială a parohiilor și construcția de noi biserici sunt deziderate esențiale, menite să ofere noi șanse dialogului personal, prin care preotul se poate ocupa îndeaproape de sufletele enoriașilor.

Într-o lume hedonistă, în care unele culte sincretiste propun forme de sexualitate aberante, este necesar să se insiste asupra valoarii familiei, a echilibrului emoțional, sufletesc și fizic, realizat în cadrul acesteia. Apoi, spiritualitatea creștină ortodoxă trebuie cunoscută și experiată în formele ei autentice, nu prin denaturări yoghine și meditative.

De asemenea, este necesar să se afirme că sănătatea sufletească și trupească sunt consecințe ale armoniei omului cu Dumnezeu, cu semenii, cosmosul și sinele. Toate practicile pseudo-medicale oculte trebuie demascate ca fiind nocive, întrucât strică acest echilibru.

Bibliografie:

BĂDULESCU, Dan, Pr., *Ortodoxie şi erezie*, Editura Agaton, Făgăraş, 2006;

CLOȘCĂ, Ciprian Marius, Pr., *Ortodoxia şi noile mişcări religioase,* Editura Lumen, Iași, 2009;

CUCIUC, Constantin, *Religii noi în România,* Editura Gnosis, București, 1996;

DAVID, Petre I., Diac., *Invazia sectelor,* vol. 2, Constanța, 1999;

Părintele Rodion, *Oameni şi demoni,* Editura Schimbarea la Față, 1999;

PESTROIU, David, Pr., *Ocultismul contemporan: expansiune şi disimulare*, în vol. *Invazia non-valorilor într-o lume multimedia. Criza spirituală şi discreditarea Sacrului,* Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2010;

PETRARU, Gheorghe, Pr., *Secte neoprotestante şi noi mişcări religioase în România,* Editura Vasiliana 98, Iași, 2006;

PETRARU, Gheorghe, Pr., *Ortodoxie şi prozelitism,* Editura Trinitas, Iași, 2000;

Tache, Sterea, Pr., *MISA – duplicitatea absolutului?*, în *Glasul Bisericii*, LXIII, 5-8/2004.

12. Mişcări pseudo-religioase de factură orientală

La temelia curentului New Age se află, așa cum am văzut, predilecția față de valorificarea sincretică a doctrinelor și practicilor provenite din religiile orientale. Specialiștii explică acest fenomen prin mai multe cauze:

- Nevoia de spiritualitate a omului secularizat. Formalismul liturgic occidental și, mai cu seamă, rigiditatea (neo)protestantă față de resursele spirituale au trezit în om setea unor experiențe ezoterice: yoga, meditația etc.;
- Globalizarea – care a condus la devoalarea „*misterelor*" Orientului, seducătoare pentru omul (post)modern;
- Exacerbarea individualismului – menită să schimbe paradigma tradițională a comuniunii omului cu Dumnezeul personal, printr-o concepție autosuficientă privind idolatrizarea sinelui, prin realizarea egocentrică a unui traseu existențial care, în urma reîncarnărilor succesive, conduce la identificarea cu o divinitate panteistă;
- Secularismul, exprimat prin celebra sintagmă *believingwithoutbelonging* (Grace Davie) a suferit recent o mutație epistemologică: se vorbește, mai nou, de *belongingwithoutbelieving.* Declarativ, o imensă majoritate se declară, în România, creștin-ortodoxă. Dar, așa cum am văzut, un procent alarmant schimbă credința în dogmele creștine - ortodoxe prin importul unor învățături orientale (reîncarnarea, sufletul animalelor etc.).

12.1.Noi mișcări religioase de factură orientală, prezente în România

12.1.1. Societatea română pentru conştiinţa de Krishna (ISKCON) – afiliată la Societatea Internațională pentru conştiinţa de Krishna

Întemeietorul grupării este Swami Prabhupada (1896-1977) – la New York, S.U.A., în 1966.

Doctrina mișcării presupune credința în Krishna – Dumnezeu unic, creator al lumii. Dacă în hinduism Krishna este considerat o reincarnare a zeului Vishnu, gruparea de față îl consideră pe Vishnu o simplă manifestare a lui Krishna. Dumnezeu este Spirit. Cunoaşterea lui se face prin Bhakti-yoga (yoga devoţiunii). Materia este doar o umbră a spiritului. Toţi oamenii trebuie să ajungă la conştiinţa interioară de natură „divină". Sufletul este antimaterie. Cred în karma și reîncarnare. Manualul utilizat de societate este *Bhagavad-Gita (Cântecul Fericitului)*, iar scrieri sacre respectate și urmate constant sunt *Vedele*.

Scopul declarat al activității lor religioase este realizarea „conștiinței de Krishna", care se efectuează, în primul rând, prin recitarea unei *mantre* specifice: *Hare Krishna, Hare Krishna, Krishna, Krishna, Hare Hare, Hare Rama, Rama, Rama, Hare, Hare.* Aceasta este forma de invocare a bucuriei supreme și energiei pozitive.

Membrii grupării poartă veşmânt tradiţional indian (galben-portocaliu), sunt raşi în cap; ard lumânări şi beţişoare parfumate.

Practica yoga pe care o profesează este de două feluri: 1. yoga ascendentă, atunci când pleacă de la simţuri, prin minte, ajungându-se la starea de *brahman* și 2. yoga descendentă

(recomandată de Hare Krishna). Aceasta din urmă constă în descoperirea sufletului, trezirea conştiinţei spre a vibra în armonie cu Krishna. Este mai accesibilă europenilor, pentru că nu impune restricţii, în afara regimului vegetarian. Adepții grupării răspândesc o literatura specifică mișcării, se adună în săli speciale, promovează intens alimentația *vegan.* În România activează sub egida *Centrului de Studii Vedice Timișoara,* cu activități în Arad, Buziaș, Oradea etc.

12.1.2. Zen

Mişcarea își are originea în Orient, provenind din budismul zen, înfiinţat în seccolul al XIII-lea de maestrul Dogen în Japonia. În Europa, este adusă de Taisen Deshimaru (1914-1982), autorul cărţii *Zen adevărat* (tradusă şi la noi şi publicată în 1993, la Editura *Axis mundi*). Tot el a înfiinţat „Asociaţia internaţională Zen" şi a organizat peste 100 de „dojo" (grupe) de zen. La Paris au un templu special, considerat „mănăstire". Pentru România şi Ungaria, lider spiritual zen este Yvon Myoken Bec.

Doctrină: tema centrală este „zazen", de la „za" = a se aşeza şi zen = meditaţie, concentrare = a se aşeza la meditaţie, într-o poziţie intensă de concentrare, cu corpul şi mintea unificate, abandonând astfel orice idee, în scopul atingerii „iluminării". Dumnezeu este energia fundamentală a Universului (panteism). Se consideră a fi dincolo de orice filozofie, psihologie sau doctrină.

Practici: „Concentrarea" se realizează în urma aşezării pe o pernă neagră, rotundă, în poziţia „lotus", cu respiraţia controlată. Adepţii par obosiţi, neglijenţi şi practică meditaţia în locuri publice, adesea împreună cu cerşetoria sub forme mascate. Promovează artele orientale: cântare, pictură, ikebana, caligrafie, ceremonia ceaiului, parfumuri, teatru, arte marţiale. Au alimentație *vegan*.

În România, activează în temple: Mokushozen-ji București și Mokushozendojo Brașov.

12.1.3. Ananda Marga (Calea Fericirii)

Mișcarea a fost organizată în India, începând din anul 1955, de către *Prabhat Rainjan Sarkar* (1921-1990), numit și *Shri Anandamurti* sau *Baba (Tatăl)*. A fost mare guru, care a suferit persecuții datorită orientării politice marxiste. Mișcarea a pătruns în S.U.A. (Denver, 1967), Europa (Berlinul de Vest, Elveţia), Africa (Kenya) și în alte țări asiatice (Filipine, Taiwan).

Doctrină: În centrul atenției este Spiritul Suprem – *Parampurusha* – obiect al iubirii devoționale (*bhakti – yoga).* Unirea cu Absolutul se realizează prin practica *yoga – kundalini.* Gruparea se pretinde salvatoarea credinţei. Odată la câteva mii de ani, vine un reformator care-i readuce pe oameni pe calea morală. Aşa au apărut adepţii acestei mișcări. În rândurile lor se găsesc oameni de ştiinţă (medici, informaticieni, biologi, astronomi), care explică şi adaptează în sistem budist şi hindus noile cuceriri ale ştiinţei. Susţin că fiinţa umană este legată de energia cosmică prin șapte centre energetice (chakre). Au teoria despre „microvita". Aceasta este o formă primitivă de viaţă, care face legătura între fizic şi psihic și are rol terapeutic. Ea poate fi ajutată prin practici yoga şi meditaţii specifice. Cred în reîncarnare.

Practici: Se guvernează după un Regulament: adeptul trebuie să-şi schimbe numele, să se îmbrace oranj, să cedeze 2% din venituri grupării. Ceremoniile au loc în imobile speciale, în faţa unor planşe cu rugăciuni în sanscrită. Ritualurile constă în: meditaţii yoga (alternate cu relaxare și somnolenţă, cântări orientale şi dansuri). Liderii au aspectul unor călugări budişti; se numesc *dada* (frate) şi *didi* (soră). Planează asupra unor adepţi ai Ananda Marga acuzaţii că ar fi la originea unor incendieri, asasinate etc.

În România organizează conferinţe, ceremonii rituale, organizează asistenţă socială, prin colectare şi distribuire de ajutoare la spitale de copii, centre de reeducare etc.. Organizarea legală este sub forma unor O.N.G.-uri: Ananda Marga România (cu activități desfășurate la *Centrul Morningstar,* București) și AMURT România (foarte prezentă în câmpul social-filantropic, cu proiecte pentru integrarea rromilor și cultivarea toleranței etnice și religioase).

12.2.4. Meditaţia transcendentală

Fondată de indianul Mahesh Prasad Warma, care și-a schimbat numele în Maharishi Mahesh Yogi (1918-2008). El a înființat în S.U.A., în 1959, *Mișcarea de Reînnoire Spirituală*.

Doctrină: Este o mișcare neohinduistă. În doctrina acesteia, atât Existența Absolută, cât și existențele relative reprezintă aceeași realitate unică, numită *Brahman.* Evoluția existențelor relative este guvernată de *karma,* care generează reîncarnările succesive. Viețile sunt conduse de legi, emise de acea „forță implacabilă a naturii" – *dharma.*

Practici: Gruparea se pretinde a nu fi o religie, ci o practică naturală. Scopul acesteia este răspândirea tehnicii de meditaţie numită „a inteligenţei creatoare", cu efecte mai mult psihice decât religioase, în opinia adepţilor. În Occident, meditaţia a ajuns să fie predată în şcoli şi Universităţi şi practicată în mănăstiri apusene. Există peste 10.000 de instructori de meditaţie. Ei predau, contra cost, „cele 16 rugăciuni de iniţiere". Este aleasă câte o *mantra* – formulă de incantaţie, asupra căreia se meditează câte 20 de minute, dimineaţa şi seara.

Efecte: Gruparea pretinde că influenţează benefic spiritul, reduce tensiunea cerebrală, înlătură stresul. Este suficient, zic ei, ca toţi oamenii să mediteze de două ori pe zi, să se cufunde în eul lor profund, pentru a se elibera, ajungând astfel la Absolut. Promovează „efectul Maharishi", cu pretenția că dacă rădăcina pătrată din populaţia globului practică în mod concomitent meditaţia transcendentală, se manifestă un efect de câmp, care: reduce conflictele, sporeşte randamentul, îmbunătăţeşte starea economică (toate acestea prin „înlăturarea stresului" din „conştiinţa colectivă"). Sprijină globalizarea și speră într-o viitoare conducere unică pe glob. De fapt, unele tribunale din S.U.A. și Germania au emis sentințe de restricționare a activității grupării, acuzată de spălarea creierului, depersonalizare etc.

În România, mișcarea a pătruns clandestin în anii 1980, printre intelectuali şi practicanţi de yoga. În anul 1992 s-a înregistrat oficial, cu sediul la Cluj şi denumirea „Asociaţia din România a Societăţii Internaţionale de Meditaţie Maharishi Ayur-Veda". Cursurile de meditaţie se propagă rapid prin Case de cultură: primele gratuit, următoarele plătite. Pentru obţinerea gradului de instructor se aplică o şcolarizare intensivă.

12.2.5. Sahaja Yoga

Mișcare organizată în jurul personalității „mamei pure” – Shri Mataji Nirmala Devi (1923-2011), originară din India, născută într-o familie protestantă, foarte bogată, care a studiat în Anglia şi a întemeiat o religie bazată pe iubirea de mamă.

*Doctrină***:** omul se naşte cu energie (*sahaja* = înnăscut, spontan), adunată în 7 *chakre* de-a lungul şirei spinării şi aşezată apoi în osul sacral (energia *kundalini*). Deși neohinduistă, mișcarea îi adoptă, sincretic, printre iniţiaţi pe Iisus, Mohamed, Buda etc.. Organizatoarea grupării s-a autointitulat „mama sfântă” şi „noua fecioară a României” (blasfemii la adresa Maicii Domnului), considerându-se, de asemenea, întruparea lui Hristos și a Duhului Sfânt.

Practici: Se intenționează „realizarea sinelui”. Adepţii se strâng în jurul tabloului „Mamei” (idol), luminat cu lumânări. I se adresează mantre şi rugăciuni (printre care şi *Tatăl nostru*…). Sunt executate anumite tehnici şi poziţii de yoga (sahaja-yoga), cu totul speciale, pentru trezirea chakrelor, aruncarea „răului” la pământ etc. Condamnă toate celelalte tipuri de yoga. Prin mișcările mâinilor, se realizează o pretinsă taumaturgie (gruparea a avut un succes enorm în fostele țări sovietice, de unde s-au revărsat în lume o puzderie de „vindecători” și „bioenergeticieni”).

După căderea comunismului, și-a îndreptat atenţia spre ţările din Europa de Est. În România s-a înregistrat încă din 1991 „Asociaţia Sahaja-Yoga România”. A organizat întruniri cu numeros public (intrare liberă) la Sala Palatului, Sala Polivalentă etc., la care a fost prezentă însăși lidera grupării.

12.2.6. Meditația Osho

Rajneesh Chandra Mohar (1931-1990) și-a schimbat numele în Bhagwan Shri Rajneesh, iar apoi, spre sfârșitul vieții, în *Osho.* A fost un yoghin şi chiromant cu calităţi hipnotice. Născut în India, a ajuns profesor de filozofie la Universitatea din Jabalpur. Și-a înființat mai întâi gruparea sub forma unui *ashram* la Poona (1974), apoi și-a extins-o în S.U.A. (Oregon, 1981). S-a căsătorit cu o fată bogată, cu 30 de ani mai tânără decât el, locuind o vreme într-un palat luxos lângă New York. Discuțiile purtate cu adepții săi au fost publicate în peste 650 de volume, în 30 de limbi, inclusiv în românește, unde au fost distribuite gratuit în masă, împreună cu ediții ale unor jurnale.

Doctrină: scopul existenţe umane este „unirea cu Cosmosul”, unire care se realizează în trei etape: revenirea la nevinovăția copilăriei, uitarea trecutului și meditația prin liniște interioară, opusă oricărei forme de reflecție rațională. Ca sistem de gândire, mișcarea este dualistă, bazându-se pe coexistența contrariilor: binele și răul, sfințenia și păcatul. Se vorbește de „noua psihologie a iluminării” și „meditația dinamică”. De fapt este vorba de o depersonalizare, după tiparele New Age. De altfel, liderul a protestat în mod public, în 1985, împotriva instituționalizării grupării sale, declarând că învățătura sa nu este o religie, nu are nici dogme, nici credințe, și cu atât mai puțin poate fi numită biserică. Cel mult, acceptă denumirea de *religiozitate,* o „poveste de iubire între maestru și discipol”. Adept al legii karmice și reîncarnării, Osho a fondat o religie sincretică guruistă. Unirea cu divinul se realizează prin *yoga* (luptă) și *tantra* (respingerea oricărei lupte). Se intenționează contracararea celor două temeri umane fundamentale: față de sexualitate și față de moarte. Adevărata viață a omului începe după anihilarea acestora.

Practică: şedinţe colective de meditaţie dinamică, conducând până la delir şi „extaz", mergând până la depersonalizare (după 18 ore de exerciţii). Este numită „psihoterapie".

În România, pe lângă publicarea unei literaturi imense din învățăturile lui Osho, mișcarea se dezvoltă sub forma unui ONG: *Centrul de Meditație Osho Joy* (București), dar pătrunde și în oraşe de provincie: Timişoara, Cluj, Arad, Constanţa. Prezența pe internet este semnificativă, pe lângă site-ul oficial, existând numeroase alte bloguri, pagini pe rețele de socializare etc.

12.2.7. Misiunea luminii divine

Mișcarea a fost fondată Shri Hans (1960, Patra, India). Fiul acestuia, Prem Pal Singh Rawat (n. 1957, India), care și-a schimbat numele în Maharaj Ji, iar apoi Maharaji – „cel mai tânăr Mesia" - a organizat ramura occidentală a grupării. Liderul are o mare putere financiară și trăieşte o viaţă luxoasă în Denver/ Colorado (S.U.A.).

Doctrină: Este o grupare neohinduistă, care ignoră regimul castelor și ritualismul, având o poziție favorabilă emancipării femeii și o atitudine favorabilă față de Islam. Se menține, însă, credința în *avatar-uri,* precum și cultul personalității datorat față de *guru.* Condamnă, însă, orice fel de expunere rațională a credinței, preferând experiența religioasă mistică, în totală obediență față de lider.

Practici: Maharaji pretinde o nouă „cunoaştere" a energiei vitale din noi înşine, revelată prin experienţa a 4 meditaţii: 1. la cuvântul „vibraţie", 2. la lumină, 3. la muzica celestă și 4. la nectar. Inițiații trebuie să se alăture unui *ashram,* în care regulile sunt precise: renunțarea la bunurile personale, alimentația *vegan*, abstinența sexuală, eliminarea adicțiilor la alcool, tutun etc., ascultarea absolută față de lider.

În România, concepțiile și practicile acestei grupări, ca și ale celei precedente, influențează mult doctrina și manifestările grupărilor esoterice autohtone, precum: M.I.S.A., E.L.T.A. și „Fiii Luminii".

12.2.8. Sathya Sai Baba

Este o nouă mișcare religioasă apărută în India, legată de numele întemeietorului ei. Pe numele său adevărat Ratnakaran Sathyanarayan Raju, Sathya Sai Baba (1926-2011) a pretins a fi reîncarnarea unui lider spiritual local, Sai Baba din Shirdi, un sincretist care urmărea o conciliere între hinduism și islam, decedat în 1918. Sathya Sai Baba a câștigat o imensă popularitate prin capacitățile sale oculte: clarviziune, telepatie, telekinezie, materializări de obiecte, vindecări miraculoase etc. Milioanele de adepți îi conferă curajul de a afirma, succesiv, că în el s-au reîncarnat, de fapt, atât divinități indiene (Shiva și Shakti), cât și Iisus Hristos, prezentându-și gruparea drept „sinteza tuturor religiilor".

Doctrina mișcării este sincretică, pornind, evident, de la baza hinduistă a Divinității panteiste Brahman, atotprezentă, în chip spiritual, în fiecare ființă sau lucru. Acceptă toate religiile, în măsura în care-și promovează teza privind reconversia acestora în propria religie. Soluția falsului ecumenism rezidă în negarea oricărei formulări raționale în materie de credință, preferându-se experiența trăirii religioase condusă de maestrul spiritual.

Practicile sunt asemănătoare celorlalte mișcări neohinduiste: meditații, yoga, purificarea *chakrelor*, dar și ocultisme, dovedite adeseori ca fiind simple escrocherii. În plus, liderul și-a folosit influența pentru a forța pe unii adepți să întrețină relații homosexuale cu el.

În România, s-a semnalat deschiderea la București a unei filiale a mișcării, intitulată: *Centrul de studii și cercetări spirituale Sai Baba.*

12.2. Misiunea ortodoxă în fața prozelitismului grupărilor de proveniență orientală

În vederea unei asumării unei reacții misionare adecvate s-ar impune corecta apreciere a motivelor și dimensiunii expansiunii curentelor orientale în spațiul creștin secularizat, tratarea cu celeritate, în cateheze, predici, dialoguri culturale și de tineret, a conținutului doctrinelor orientale, cu priză la publicul ignorant, receptiv față de propagarea acestora în mass-media.

De asemenea, față de pseudo-spiritualitatea esoterică orientală și supunerea oarbă față de un guru, Ortodoxia propune adevărata trăire în Hristos și îndrumarea vieții de către duhovnicul păstor de suflete. Din păcate, majoritatea celor ce se raliază mișcărilor orientale nu ajung să cunoască frumusețea, pacea și echilibrul comunității ortodoxe. Este o responsabilitate majoră faptul de a face cunoscută devenirea spirituală propusă de Ortodoxie. Preoții au obligația de a trata acest subiect cu maximă responsabilitate, în cadrul pastorației individuale și la scaunul duhovniciei (mulți dintre adepții și simpatizanții unor mișcări orientale continuă să se considere aparținători la credința ortodoxă, ba chiar într-o formă „evoluată").

Nu ar lipsită de interes înființarea unei structuri guvernamentale menite să supravegheze activitatea noilor mișcări religioase, așa cum există deja în alte țări europene (Elveția, Germania etc.) mai cu seamă implicările lor în sfera serviciilor sociale, asupra cărora planează suspiciunea de prozelitism.

Bibliografie:

ACHIMESCU, Nicolae, *Noile mişcări religioase*, Editura Limes, Cluj, 2004;

CLOȘCĂ, Ciprian Marius, Pr., *Ortodoxia și noile mișcări religioase,* Editura Lumen, Iași, 2009;

CUCIUC, Constantin, *Religii noi în* România, Editura Gnosis, București, 1996;

DAVID, Petre I., Diac., *Invazia sectelor*, vol. 2, Constanţa, 1999;

DUMEA, Claudiu, *Religii, Biserici, secte, privite din perspectivă catolică,* Editura Sapientia, Iași, 2002;

FUSS, Michael, *Rethinking New Religious Movements,* Pontifical Gregorian University, Roma, 1998;

MAYER, Jean-Francois, *Sectele. Neconformisme creștine și noi religii,* Editura Enciclopedică, București, 1998;

PESTROIU, David, Pr., *Activitatea noilor mișcări religioase în București, astăzi. Analiză misiologică,* în *Epifania*, revistă de dialog ortodox, Nr. 19, Iași (decembrie 2011 – februarie 2012), pp. 127-133;

PETRARU, Gheorghe, Pr., *Ortodoxie și prozelitism,* Editura Trinitas, Iași, 2000;

PETRARU, Gheorghe, Pr., *Secte neoprotestante și noi mișcări religioase în România,* Editura Vasiliana 98, Iași, 2006;

VERNETTE, Jean, *Sectele,* Editura Meridiane, București, 1996;

WILSON, Bryan, CRESSWELL, Jamie, *New Religious Movements. Challenge and Response*, Routledge, London.

13. Ocultism: satanism, vrăjitorie, practici pseudo-medicale

13.1. Ocultismul

Ce este ocultismul?

Ocultismul reprezintă ansamblul manifestărilor desfăşurate sub influenţă satanică, cu scopul realizării unor fapte miraculoase, în urma unor activităţi secrete, a căror cunoaştere este rezervată exclusiv celor iniţiaţi.

Manifestările oculte au suscitat un interes enorm din partea oamenilor, din cele mai vechi timpuri. S-a încercat, dintotdeauna, rezolvarea unor chestiuni existențiale, printre care: influențarea voii lui Dumnezeu, determinarea coordonatelor propriei vieți în viitor și emanciparea lor, cunoașterea realităților privind evenimentele cosmice, trecute, prezente și viitoare. De la casele regale și clasele sacerdotale și până la oamenii simpli, s-a putut observa până astăzi o adevărată frenezie în ceea ce privește apelarea la ocultism pentru soluționarea acestor probleme.

Motivele teologice ale condamnării ocultismului

În primul rând, trebuie subliniat faptul că ocultismul are drept suport al acțiunilor sale forța malefică a vrăjmașului diavol, deși reclamă o lucrare benefică. Faptul acesta este evidențiat foarte bine de Sfântul Apostol care arată că: „însuşi Satana ia chip de înger al luminii” (*2 Corinteni* 11,14*).*

În al doilea rând, ca o circumstanță agravantă a motivului anterior, ocultismul este beneficiarul unei foarte mari ofensive a disimulării, care încearcă în mod disperat să-l salveze de oprobiul binemeritat la care îl supune teologia.

Pe filiera amplă a rătăcirilor pe care curentul New Age le consideră *emancipări*, asistăm la împlinirea actuală a profeției lui Isaia: „Vai de cei ce zic răului bine şi binelui rău; care numesc lumina întuneric şi întunericul lumină; care socotesc amarul dulce şi dulcele amar!” *(Isaia 5, 20).*

Pretinsa folosire a *harului* de către practicanții ocultismului este condamnabilă. În actele magice, clarviziuni, ghicitorie, bioenergii și terapii „alternative” nu lucrează sub nici o formă harul dumnezeiesc, ci forța diavolească, ascunsă uneori sub pojghița fragilă a unor aparente stări de bine sau rezolvări ale unor probleme curente.

După instalarea energiei negative, răul își face simțită lucrarea, chiar dacă, pentru început, se induce senzația unui bine conjunctural. Așa se explică și larghețea cu care vrăjitorii și ghicitorii induc în eroare pe cei naivi, manevrându-le în față obiecte sfinte: icoane, lumânări, tămâie, aghiasmă sau solicitându-le post, rugăciune, spovedanie și împărtășanie, ca necesități obligatorii pentru împlinirea ritualului ocult.

Respingerea ocultismului, cu temeiuri în Revelația divină

În Pentateuh, unde este definită cu strictețe Legea morală a Vechiului Testament, găsim două pasaje care se referă la practicile oculte și necesitatea condamnării lor: 1. „Întru tine să nu se afle nimeni care să-și treacă fiul sau fiica prin foc, nici unul care vestește prevestind, nici un prezicător sau ghicitor sau vrăjitor sau vreunul care descântă farmece sau care cheamă spirite sau care citește minunățiile sau care vorbește cu morții. Căci urâciune este înaintea Domnului tot cel ce face acestea...” *(Deuteronom* 18, 10-11*)* și 2. „Să nu descântați, nici în zborul păsărilor

să ghiciți...Să nu alergați la cei ce cheamă morții, pe la vrăjitori să nu umblați, fiindcă ei vă întinează..." (*Levitic* 19, 26; 31).

Cu toate aceste interdicții clare și categorice, găsim în Vechiul Testament și exemple de încălcare a voii lui Dumnezeu, cel mai elocvent fiind cel al regelui Saul, care solicită vrăjitoarei din Endor să-i cheme duhul lui Samuel, pentru a afla dinainte rezultatul luptei de la Ghilboa. Episodul, descris în capitolul 28 al primei cărți a Regilor, comportă un interes deosebit din partea cercetătorilor, existând trei variante de interpretare a ritualului ocult: 1. vrăjitoarea se comportă ca un medium-ventriloc, imitând vocea lui Samuel; 2. un diavol ia chipul lui Samuel, îngrozind-o chiar și pe vrăjitoare; 3. prin îngăduința lui Dumnezeu, Samuel însuși se arată, fapt care ar explica mustrările aspre aruncate asupra lui Saul. Oricum, potrivit cărții *1Paralipomena,* 10,13-14, Saul a murit „întru fărădelegile lui...după cuvântul Domnului, pe care el nu l-a păzit, atunci când el, Saul, a întrebat-o pe cea care cheamă morții să-i caute răspuns și când i-a răspuns profetul Samuel...și nu pe Domnul l-a căutat...".

Legea lui Moise nu prevedea doar restricții cu privire la practicile oculte, ci impunea și pedepsirea prin ucidere cu pietre, atât a celor care săvârșeau aceste fărădelegi, cât și a solicitanților lor (*Ieșire* 22, 18; *Levitic* 20,27). Pe lângă cazul morții lui Saul, mai cunoaștem condamnarea regelui Manase la exilul babilonic (*2 Paralipomena* 33, 6-11), distrugerea cetății Ierusalimului (*Ieremia* 14, 14-16), a cetății Ninive (*Naum* 3,4), precum și a Babilonului (*Isaia* 47, 12-14) – toate acestea având ca motiv esențial, alături de alte nelegiuiri, practicarea ocultismului.

Tot în *Vechiul Testament* asistăm la dese interacțiuni dintre poporul ales și neamurile păgâne, cazuri în care se poate observa cum Dumnezeu îi ridiculizează pe practicanții ocultismului, prezenți în număr mare, mai cu seamă pe lângă curțile regale ale respectivelor popoare. Faraonul Egiptului practica ghicitul într-o cupă specială, amintită în istorisirea lui Iosif și a fraților săi. O primă întâlnire cu vrăjitorii Egiptului o găsim în timpul lui Moise, aceștia reușind, cu puterea demonică, să repete și ei primele două plăgi trimise de Dumnezeu, dar nemaiputând face nimic pe parcursul desfășurării celorlalte opt (*Ieșire* 7,22; 8,7,18-19).

Chemat de Balac, regele Moabului, să-i blesteme pe israeliți, vrăjitorul păgân Balaam îi binecuvintează pe aceștia de trei ori, din porunca lui Dumnezeu, indicând, în mod profetic, nașterea lui Mesia din neamul evreilor (*Numerii,* cap. 23-24).

Vrăjitorii, magii și descântătorii caldei sunt neputincioși în a reproduce și a tâlcui visele regelui Nabucodonosor (*Daniel* 2,2); singur Daniel, cu putere de la Dumnezeu, face acest lucru, primind mai apoi titulatura de „mai-mare al descântătorilor" (*Daniel* 4,9).

În *Noul Testament*, prezența unor forme de ocultism se arată diferențiat în relatările despre activitatea Mântuitorului nostru Iisus Hristos (din cele patru Evanghelii) și cele despre activitatea Apostolilor (din *Faptele Apostolilor* și *Epistole*).

Un prim episod interesant, legat de practicile oculte, menționat în Noul Testament, se consemnează cu prilejul Nașterii lui Iisus, când Acesta primește darurile aduse de cei trei magi din răsărit, călăuziți de stea. Vocile unanime ale astrologilor de astăzi se unesc în a încerca să demonstreze că demersurile lor ritualice sunt pe deplin justificate, prin faptul de a fi următorii magilor biblici. Acest lucru nu este adevărat: magii – înțelepți, poate preoți, cel mai probabil, persani – sunt un simbol al universalității mântuirii, adusă prin întruparea lui Hristos, iar steaua

arată participarea întregului cosmos la acest proces de transformare, de redefinire pentru veșnicie.

Iisus Hristos – Fiul lui Dumnezeu se confruntă fățiș cu diavolul. Conștient de gravitatea faptului de a-L ispiti pe Dumnezeu, Satana I se arată personal, nu prin interpuși. Interdicțiile severe privind practicile oculte la poporul evreu, coroborate cu arealul misionar limitat de Hristos la spațiul teritorial al Palestinei, fac ca Evangheliile să nu consemneze vreo întâlnire a Domnului cu vrăjitori. Lupta Sa directă cu diavolul continuă, însă, pe toată durata activității Sale pământești, eliberându-i pe cei posedați de duhuri necurate. Aceste fapte minunate Îi vor atrage, însă, etichetări nedrepte din partea fariseilor, care, negându-I puterea dumnezeiască, vor exclama: „Acesta nu-i scoate pe demoni decât cu Beelzebul, căpetenia demonilor" (*Matei* 12, 24), prilejuindu-I Domnului să arate răspicat: „...Eu îi scot pe demoni cu Duhul lui Dumnezeu..." (*Matei* 12, 28).

Transmis Apostolilor, același Duh al lui Dumnezeu îi va face pe aceștia să iasă biruitori în lupta cu necuratul diavol și uneltele lui. O primă confruntare se iscă în clipa întâlnirii cu Simon Magul. Propunerea acestuia de a cumpăra harul cu bani este mai mult decât o simplă ispită; ea pune acut problema echivalării lucrării lui Dumnezeu, exprimată de puterea sacerdotală a apostolilor, cu lucrarea acelui vrăjitor, care-și dorea o îmbunătățire a „performanțelor" sale demonice. Iată de ce, până astăzi, slujitorii bisericești se confruntă cu un tip special de demonism, numit simonie.

În Filipi, o găsim pe una din predecesoarele „Uraniilor" noastre de astăzi: slujnica ghicitoare, numită și „pitonisă", sau având „duh pitonicesc". Aceasta „le aducea stăpânilor ei mult câștig" (*Faptele Apostolilor* 16,16). Faptul ne duce cu gândul la situația jenantă din zilele noastre, când suntem inundați în presă, la televizor și chiar pe internet de predicții astrologice, care aduc bani frumoși, faimă, publicitate și vânzări rapide celor ce le găzduiesc.

Opoziția față de credința cea adevărată îl va costa vederea pe Elimas, vrăjitor și profet mincinos din anturajul guvernatorului Sergius Paulus din Pafos, Cipru. De altfel, Apostolii rămân fideli poruncii dumnezeiești de respingere categorică a oricărei lucrări demonice. Sfântul Pavel vorbește chiar de o luptă „împotriva stăpânitorilor întunericului acestui veac, împotriva duhurilor răutății, care sunt în văzduhuri" (*Efeseni* 6, 12). Iar sentința Apocalipsei este categorică: „Afară câinii și vrăjitorii și desfrânații și ucigașii și închinătorii la idoli și toți cei ce iubesc și lucrează minciuna!" (*Apocalipsa* 22,15).

În sprijinul demersului nostru, putem aduce și temeiuri numeroase din Sfânta Tradiție. Sfinții Părinți au condamnat în operele lor practicile oculte, asimilându-le ritualisticii păgâne pe care o combăteau în apologiile lor. Ei constatau că, în paralel cu învățătura creștină, exista tendința perpetuării unor forme de magie, rămase din păgânism, care reprezentau adevărate tentații pentru creștini, mai ales în ceea ce privește ghicirea celor viitoare. Desigur, creștinii fuseseră avertizați încă din primul secol de apariția profeților mincinoși (*1Ioan* 4,1).

Însă forța demonică persista atunci, ca și astăzi, prelungindu-se în diferite forme și adaptându-se celor mai diverse situații. Nu ne mirăm, așadar, că Sfinții Părinți condamnă cu fermitate vrăjitoria, atât prin legislații sinodale (Can. 24 Ancira, 36 Laodiceea, 61 și 65 Trulan), cât și prin canoane particulare (Can.7, 8, 65, 72 și 83 ale Sfântului Vasile cel Mare, can. 3 al Sfântului Grigorie de Nyssa, can. 2 al Sfântului Ioan Postitorul). Aceste canoane condamnă o serie largă de practici oculte, precum: magia, vrăjitoria, ghicitoria, farmecele, descântecele,

portul amuletelor, astrologia etc., iar interdicțiile canonice penitențiale în privința lor sunt dintre cele mai aspre. Aceste manifestări sunt asemănate uciderii sau desfrâului contra firii, fiindu-le aplicate epitimii ce merg până la 20 de ani de oprire de la Sfânta Împărtășanie și chiar 30 de ani, în cazul fermecătorilor. În cazul clericilor dovediți ca vinovați, sentința ce se impune cu necesitate este caterisirea. Au existat, însă, în istoria Bisericii, și cazuri de întoarcere profundă la Hristos, cu căință sinceră și îndreptarea vieții, cum a fost, de exemplu, Sfântul Ciprian de Antiohia, convertit de către Sfânta Iustina Fecioara, ajuns episcop și apoi martirizat din porunca lui Deciu, la mijlocul secolului al III-lea creștin.

Practicile diavoleşti oculte

1. Satanismul, cu ritualuri oculte, demonice, precum cele practicate în cimitire sau în templele neopăgâne şi masonice, combinate cu consum de alcool și droguri, muzică, dans, filme cu mesaje subliminale.

2. Vrăjitoria şi magia, cu toate formele lor: farmece, descântece, legări și dezlegări de cununii, „făcături de soartă" etc. Puterea demonică pune stăpânire pe oameni, dominându-l atât pe practicant, cât și pe cel asupra căruia sunt îndreptate vrăjile, dacă nu este întărit în credință, har și fapte bune. Tot aici se încadrează pretinsa cunoaștere și influențare a ceea ce se numește „destin", „soartă", „karma", atât la nivel personal (prin ghicit în palmă, în cărți, bobi, zaruri, cafea sau ghioc, astrologie, horoscoape, precum și orice alte practici similare), cât și la nivel mondial (predicții politice, economice, militare, ale cataclismelor naturale etc. Ex.: Nostradamus, Hâncu).

3. Practici pseudo-medicale: bioenergie, clarviziune, radiestezie, reiki, alte „comunicări" de natură „spirituală": spiritism, necromanție, telepatie, telekinezie, levitație, psihometrie, moniție, premoniție etc.

13.2. Satanismul

Istoric și caracteristici

Satanismul este un termen generic pentru grupările care promovează ideologii și credințe bazate pe admirația față de Satan. Cercetătorii consideră că satanismul face parte din familia grupărilor magice, alături de vrăjitorie, neopăgânism și Voodoo, definindu-se în antiteză cu creștinismul. Originile satanismului sunt legate de diferite curente eretice care s-au manifestat la începuturile creștinismului. Sectele gnostice îl preamăreau pe Satana deoarece i-a descoperit lui Adam gnoza, adică cunoașterea binelui și răului și l-a ajutat să se revolte împotriva unui creator gelos. Această „cunoaștere secretă" care s-a transmis peste veacuri i-a „luminat" pe toți cei care au vrut să pretindă că ei sunt dumnezei. La rândul lor, sectele maniheiste din primele veacuri ale creștinismului l-au ridicat pe Satana la rang de divinitate, ca fiind principiul precosmic, necreat și atotputernic din care a ieșit universul. Cultul propriu-zis al satanei a fost practicat în primele veacuri creștine de secta mesalienilor, iar mai târziu de secte luciferiene. Închinarea la Satana sau posedarea au fost capete de acuzare în procesele de vrăjitorie din Europa Apuseană în secolele XVI-XVII. Scriitori ca Byron, Shelly sau Lermontov, Baudelaire, Hugo l-au preamărit pe Satana în operele lor. La fel au făcut și existențialiști ca Gide, Sartre sau Camus. Există o legătură strânsă între satanism și masonerie, așa cum se arată în lucrările de specialitate.

Fondatorul satanismului modern este Aleister Crowley (1875-1947), francmason și membru al Ordo Templi Orientis. Acesta și-a construit un sistem ocult propriu, bazat pe dictonul *Fă ceea ce vrei, aceasta este toată legea*. Pentru el, Absolutul este instinctul biologic descătușat, care trebuie lăsat să savureze, fără nici o restricție, plăcerile vieții. Prin ritualuri compuse din practici sexuale aberante și jertfe sângeroase, Alistar Crowley își propunea să-și aservească energiile secrete ale cosmosului, să-și depășească condiția, iar în final să experimenteze propria natură divină. Principiul divin întruchipat de el este tocmai Satan, motiv pentru care religia sa poate fi caracterizată ca panteism satanist.

Între grupările sataniste mai cunoscute se numără: Prima Biserică a lui Satan (First Church of Satan) fondată în 1966 de Anton Szandor La Vey. La Vey predică un individualism radical unde Satan apare ca ca cel care îl ajută pe om să se elibereze de toate restricțiile artificial impuse și să respingă ideologiile care condamnă plăcerile de orice fel. Ritualurile practicate sunt relativ simple în comparație cu ale altor grupări sataniste și cuprind elemente răstălmăcite din messa catolică. Templul lui Set (Temple of Set) este o organizație satanistă desprinsă din „Biserica" lui La Vey, sub conducerea lui Michael Aquino (fost general-colonel al armatei americane și consilier al președintelui Reagen). Acesta pretindea că Satan i s-a descoperit ca Set, veche divinitate a Panteonului egiptean. Aquino a menținut, cu mici modificări, cele cinci grade de inițiere din Organizația lui La Vey: satanist, magician, sacerdot al lui Mendes, magistru, mag, și i-a adăugat un al șaselea, respectiv mag ipsissimus. Set nu a creat lumea, ci doar ființa cea mai evoluată în procesul de dezvoltare a conștiinței. Rolul lui constă în faptul că i-a adus omului lumina cunoașterii, respectiv de a fi separat de creație și de a putea urma o cale aleasă de el însuși.

Tipologii sataniste

Ritualurile sataniste presupun depunerea unui jurământ de slujire lui Satan, de denigrare și luptă împotriva lui Dumnezeu. Cinstirea lui Satan este asociată cu consumul excesiv de alcool și droguri, jertfirea unor animale, practicarea sexului în grup și invocarea spiritelor malefice. Adepții cred în puterea răului, de aici comportamentul lor preponderent antisocial, agresivitatea mergând până la sinucidere și crimă. Ritualurile cuprind sacrificii de animale, îndeosebi câini sau pisici. Ritualul de inițiere presupune tatuarea pe mâni și pe corp cu insemne specifice, lepădarea de Hristos, urinarea pe cruce, jură că nu se vor mai întoarce niciodată la credința creștină. Liturghia neagră face parte din practica rituală a oricărei grupări sataniste. Ea este inversiunea ritualului creștin, mai precis a misei catolice. În cadrul acestui ritual au loc sacrificii de animale sau vătămări corporale grave, torturi, violuri ritualice.

Simbolurile sataniste sunt în special pentagrama cu chipul stilizat al fiarei care reprezintă stăpânirea lui satan peste întreaga lume. Tatuajele sunt de regulă figuri din mitologia greacă, capete de țap, pantera, crucea întoarsă (însemn roman care simbolizează înfrângerea credinței creștine), cap de mort, oase de mort dispuse sub forma crucii. Sataniștii cred că Satan folosește membrele din față ale animalelor pentru a merge pe pământ, de aceea practică mutilarea animalelor. Perculozitatea grupărilor sataniste constă în îndemnurile la dezordine socială, consumul de droguri și alcool, uciderea, sinuciderea, vandalismul, ura rasială, practici oculte.

Sataniștii utilizează drogurile ca pe o șansă de a fi altcineva, de a-L nega pe Dumnezeu cu un curaj nebun, de a face din rău un dumnezeu. Și în antichitate se foloseau anumite substanțe înainte de practicarea unor ritualuri oculte. Satanismul se manifestă, de asemenea, mascat prin intermediul filmelor horror unde răul este prezentat ca o realitate imediată, care îngrozește prin apariția sa. Mesajul filmelor de acest gen este că răul nu se corectează, ci se pedepsește, se zdrobește. Personajul pozitiv este cel care distruge, pulverizează practic personajul negativ. Mulți tineri și chiar copii sunt dependenți de acest tip de filme care ajunge să-i transforme și pe ei în „ființe horror", ființe care încearcă să-și improprieze modalitatea de acțiune a răului și să o afirme ca atare în societate. În ultimii ani, în Statele Unite, au fost semnalate mai multe incidente tragice în care copii sau tineri au intrat în magazine, școli și au ucis zeci de persoane.

O parte a muzicii rock este un vehicul prin care se transmit idei sataniste. Rock-ul este un tip de muzică care exprimă cel mai bine angoasele sufletești, descătușarea sentimentelor, refularea. Răcnetele care se aud la concertele rock par să vină dintr-un incoștient colectiv care se dezlănțuie cu toată energia de care este capabil. Este important de știut că muzica rock provine din cultura africană și are legături strânse cu șamanismul și animismul. Muzica rock conține adesea încurajări pentru ieșirea din viața comună și situarea într-un plan teribilist al existenței. Satanismul în muzica rock este frecvent, dacă avem în vedere că numele unor fomații de muzică rock conțin aluzii sataniste (ex. celebra formație ACDC este prescurtarea de la „anti christ/death to christ "; interpreții șochează prin vestimentație și obiecte ciudate (cruci întoarse, microfoane din oase umane), mulți dintre ei fiind practicanți sau admiratori ai ocultismului. De exemplu întemeitorul celebrei formații Led Zeppelin avea un cult pentru Aleister Crowely, a cărui casă din Scoția a cumpărat-o, iar piesele pe care le interpretează incită la violență în societate și la ură față de creștinism.

În România satanismul a pătruns după 1990, prin Ungaria și Basarabia. Semne ale prezenței grupărilor sataniste sunt vizibile în vandalizarea cimitirelor, sacrificarea rituală de animale, în special pisici, și în ultima vreme chiar crime abominabile. Din 1999 există și un site al Bisericii sataniste din România. Satanismul în România ține mai degrabă de teribilismul vârstei, decât de o credință acceptată în mod conștient. Este o formă de protest, chiar inconștient la adresa societății sau o dorință de imitare a societății apusene, a unor tendințe care înainte de 1989 nu se puteau afirma. Primul caz de suicid satanist în România s-a înregistrat în 1995 în Brănești lângă București.

BIBLIOGRAFIE:

ACHIMESCU, Nicolae, *Noile mișcări religioase*, Editura Limes, 2002;

CLOȘCĂ, Ciprian Marius, Pr., *Ortodoxia și noile mișcări religioase*, Editura Lumen, Iași, 2009;

DAVID, Petre I., Diac., *Invazia sectelor asupra creştinismului secularizat şi intensificarea prozelitismului neopăgân în România, după decembrie 1989,* București, Constanța, vol. I-III, 1997-2000;

INTROVIGNE, Massimo, *Enquete sur le satanisme. Satanistes et antisatanistes du XVIIe a nos jours*, Editions Dervy, Paris, 1994;

JURCAN, Emil, *Satanismul în cadrul ocultismului. O analiză creștină*, Alba Iulia, 2009;

LEWIS, James, *Satanism Today, An Encyclopedia of Religion, Folklore and Popular Culture*, 2001;

MOODY, Edward, *Magical Therapy: An Antropological Investigation of* Contemporary Satanism, în Lorne Dawson (ed.), C*ults in Context: Readings in the Study of the New Religious Movements*, 1996, p. 287-312;
RICHARDSON, James (ed*), Satanism,* New York, 1991.

13.3. Magia şi vrăjitoria

Delimitări conceptuale

Descrisă ca stare de robie spirituală, magia este, potrivit părintelui Dumitru Stăniloae, „o cale comodă, pentru că nu cere niciun efort moral, dar tocmai de aceea e o pantă pe care omul se rostogolește de la demnitatea de ființă liberă și spirituală". Este una din formele prin care posesia demonică s-a perpetuat până astăzi, continuând înșelarea prin forme noi, hibridizate, extrem de agresive și contagioase. De aceea, Biserica are, la adresa ei, o atitudine combativă, cu mijloace proprii, duhovnicești, acționând diferențiat și etapizat, pentru obținerea țelurilor ei: întoarcerea celor rătăciți și transpunerea lor pe calea mântuirii.

Deşi magia şi vrăjitoria acoperă acelaşi domeniu ocult, fiind foarte asemănătoare în privinţa conţinutului, se deosebesc în formă: magia este considerată o „ştiinţă", rezervată celor „iniţiaţi", cu „studii" de specialitate, în timp ce vrăjitoria este practicată de persoane cu o pregătire modestă, fără pretenţii de ştiinţificitate.

Dacă în trecut se știa limpede că vrăjitoria este demonică, astăzi avem de-a face, invariabil, numai cu practicanți de „magie albă". Printr-un artificiu de efect, se decelează *magia albă*, „pură", „nevinovată", ba chiar „binefăcătoare", prin opoziție cu *magia neagră*, înfricoșătoare și malefică, despre care nu se mai vorbește aproape deloc, fiind, practic, o noțiune fără fond. Căci toți practicanții magiei au trecut în zona „albă", luptându-se cu un „negru" imaginar, ale cărui coordonate doar se intuiesc, drept consecințe ale acțiunii răului în lume. Prin urmare, dacă în trecut vrăjitoarele se adunau noaptea, la bălți sau prin cimitire, pentru ritualurile oculte, astăzi le găsim la Stonehenge, Himalaya, Tibet, piramidele egiptene, Cuzco, piramidele aztece, iar în România la Peștera Ialomicioarei, Kogaion sau Omu, unde pretind că „se încarcă" în spirale de energie universală. Lucrarea diavolească a rămas, însă, aceeași, iar magia, cu toate eforturile ei de a ne convinge că poate fi și „albă", rămâne la fel de întunecată ca întotdeauna. Așadar, orice magie este *neagră*, fiind săvârșită cu puterea vrăjmașului, și se deosebește radical de lucrarea harului prin semne și minuni, în Biserică, aceasta din urmă nefiind nicidecum magică, ci rezultantă a exprimării vizibile a puterii lui Dumnezeu, invocată prin rugăciune.

Susținerea manifestărilor oculte de către mișcarea New Age

Contextul socio-cultural al epocii în care trăim, postmodernitatea, are un rol determinant în definirea unui sistem mult mai complex, cu evidente tendințe sincretice, numit de cercetători New Age. Sub paravanul acestui curent ideologic planetar, se ascund și cele mai perfide forme ale ocultismului demonic din zilele noastre, adesea atent disimulate sub masca propășirii binelui. Este vorba, însă, de o teribilă înșelare, întrucât acest „bine" este privit unilateral și egoist, ascunzând, de fapt, fața opusă a răului. Din păcate, cei mai afectați sunt copiii și adolescenții, asupra sufletelor cărora se acționează în mod deliberat distructiv, prin produse de market pseudo-cultural. Pericolul enorm al acestor agresări psihotice asupra personalității în

formare a celor mici constă tocmai în inversarea valorilor, ajungându-se la o glorificare a ocultismului, folosit ca mijloc și scop în devenirea individuală. Chiar dacă Binele învinge întotdeauna Răul, nu se face nici o referire la acțiunea proniatoare a lui Dumnezeu, Acesta fiind înlocuit cu „Omul" – în cel mai pur stil new-age-ist.

Încă din start, sistemul pseudo-religios New Age s-a autodefinit prin raportare directă la astrologie, afirmând pătrunderea omenirii într-o nouă epocă, pusă sub stindardul semnului zodiacal al Vărsătorului. De aici o isterie generală pentru punerea în valoare a prezicerilor realizate prin toate mijloacele demonice posibile: horoscoape (cu variante: chinezesc, indian, japonez etc.), ghicit (tarot, chiromanție, dat în bobi, urmele de zaț în ceașca de cafea etc.). Au apărut celebrii „clarvăzători", care pretind că pot realiza comunicări de tip spiritist și necromant, s-au dezvoltat așa-numitele „terapii medicale alternative", care urmăresc promovarea unei noi politici medicale, bazată în special pe utilizarea bioenergiilor – înșelări de ultimă oră, care profită de disperarea celor aflați în suferință. Toate acestea se petrec în afara Bisericii, căreia i se neagă rolul mântuitor, recunoscându-i-se, cel mult, funcția de păstrătoare a unor tradiții etno-culturale, considerate, din start, depășite.

Una din formele cele mai periculoase ale ocultismului dezvoltat pe filiera New Age este cel practicat de francmasonerie. Ritualurile masonice, secretul lor și fatalismul amenințărilor privind divulgarea lui sunt deja de notorietate. La fel cum este și afirmarea credinței în Marele Arhitect al Universului, o denumire care ascunde, de fapt, tot o închinare la diavol, după cum arată și reprezentările lui din templele masonice. Țelul propus – acela de a cuceri puterea pământească (politică, economică, militară și chiar religioasă) – este, el însuși, satanic. Satana este cel ce Îl ispitea pe Hristos cu măririle deșarte ale acestei lumi, în timp ce El a propovăduit aducerea lumii sub stăpânirea lui Dumnezeu și orientarea ei către împărăția cerurilor.

Ocultism și folclor

Așa cum am mai arătat, în România continuă să existe, mai cu seamă în mediul rural, dar și la periferia unor așezări urbane, practicanți ai magiei de sorginte populară, moștenită pe filonul etosului românesc, ca o consecință a simbiozei dintre daci și romani. Formarea poporului român ca popor creștin a avut ca particularitate păstrarea unor obiceiuri și practici păgâne, rămase adânc înrădăcinate în conștiința populară, unde și-au făcut loc ca tradiții pseudo-religioase și s-au transmis prin viu grai până astăzi. Evident, transmiterea orală ne indică în mod clar caracterul folcloric al acestor manifestări. În contextul cercetării noastre, avem datoria de a le menționa, atrăgând atenția asupra demonismului lor implicit.

1. Vrăjitoria lucrează, mai ales, asupra momentelor „marilor treceri" prin viață: nașterea (ursita și ursitoarele), căsătoria (farmece, descântece, „legări" și „dezlegări" de cununii, rituri legate de nuntă), moartea (rituri ale înmormântării, dar și vraja cu lucruri de la morți, mitul strigoilor). Pe cât sunt de înșelătoare, pe atât sunt de periculoase mai ales acele descântece care urmăresc progresul material imediat (de pildă, abundența laptelui la vite).

2. Ghicitoria îmbracă forme diverse, de la horoscoapele populare (gromovnice – care dau referiri atât la caracterele umane, cât și la mersul vremurilor, anotimpurilor și condițiilor climaterice), până la formele de ghicit clasice: în bobi, în palmă etc.;

3. Superstițiile subminează credința creștină și o prelucrează într-un destin fatal, condiționat de întâmplări curente;

4. Interpretarea viselor – considerate neapărat premonitoare, descifrabile după un algoritm general valabil.

Toate acestea sunt practici neopăgîne cu un demonism implicit pe care Biserica creștină le respinge cu fermitate.

Preotul trebuie să condamne cu fermitate toate aceste practici, aplicând măsurile canonice care se impun. Este cunoscut faptul că, speculând apetența spre tradiționalismul exagerat a unor slujitori, se ajunge să primeze folclorul, în detrimentul rânduielii bisericești stabilite de Sfinții Părinți. De aceea, este bine să se analizeze cu atenție viața spirituală a credincioșilor, aplicând, acolo unde este cazul, epitimii corespunzătoare, punând în valoare statura moral-duhovnicească a păstorului de suflete, în calitate de conducător al turmei încredințate spre mântuire.

Ocultism sacerdotal – o practică condamnabilă a unor slujitori

Există în Biserică, din păcate, o categorie de slujitori lipsiți de vocație, care caută să înlocuiască aplecarea spre studiul Scripturii și Părinților, precum și trăirea unei vieți duhovnicești, în deplină moralitate și respect față de rânduielile ecleziastice, cu o preoție axată pe cultivarea unor tradiții folclorice sau tributară arghirofiliei. Atunci când vectorul credinței lipsește, este ușor de înțeles că demonismul își face loc, transformând slujitorii lui Dumnezeu în slujitori ai Mamonei. Abaterile privind transmiterea și lucrarea harului dumnezeiesc sfințitor conduc spre două tipuri grave de consecințe: 1. ineficacitatea slujirii, atunci când ritualul se încalcă în mod abuziv și, mai grav, 2. o slujire în sens negativ, cunoscută sub numele de vrajă sau magie cu cele sfinte.

1. În primul caz, nu legăm în nici un caz eficiența transmiterii harului de personalitatea sacerdotului, ci o condiționăm de exprimarea respectului față de Revelație, ca și față de întregul ansamblu de norme morale, canonice și liturgice tezaurizat de Biserică. La acest capitol, cele mai cunoscute abateri întâlnite în practică sunt: adaptarea (folclorică) a rânduielilor de slujbe, mai cu seamă în privința Tainelor (suprimarea unor rugăciuni la nuntă și botez – de ex.: lepădările), încurajarea unor pomeniri și rugăciuni (acatiste) pentru răul aproapelui, pentru „soartă bună” (cu varianta new-age-istă: „karma”), pentru câștig material (loto, bingo, negoț etc.), pentru „legări” și „dezlegări” de cununii etc.

2. Magia cu cele sfinte subsumează o seamă de practici care indică spre o clară subjugare demonică a celui ce-o săvârșește. Dintre acestea, remarcăm: „deschiderea cărții” – formă de ghicitorie (numită și *ghitie*, în fapt escrocherie), Evanghelia devenind suport al prevestirilor de tot felul (a nu se confunda cu ritualul Maslului), promovarea unor metode de pedeapsă, de răzbunare (blesteme, rugăciuni pentru răul altuia, etc.), mediatizarea unor false minuni, în scopul atragerii naivilor (arătări „prevestitoare” în icoane, cruci, bușteni, stânci, legume, bălți, peșteri, păsări, animale sau chiar în calendare de perete). Comerțul cu obiecte „sfinte” (sfințitoare, tămăduitoare, deschizătoare de pântece, dătătoare de noroc sau ghinion, pământ sau apă sfințite, cărți, broșuri - Talismanul, Epistolia-) este o activitate condamnabilă, atunci când nu are drept suport credința, ci împlinirea „magică” a pretențiilor invocate, fiind vinovați atât preotul care încurajează această faptă, cât și credinciosul care o acceptă, făcându-se părtaș. Gravitatea tuturor acestor rătăciri este dublată de statura preotului, ca reprezentant al lui

Dumnezeu. Când acesta se lansează în premoniții sau încurajează rezolvarea „magică” a unor cereri și acatiste, el, practic, Îl ispitește pe Dumnezeu.

Se cuvine să amintim și practicile abuzive privind ritualurile de exorcizare, precum Molitfele Sfântului Vasile și ale Sfântului Ioan. Sunt considerate exagerări atât abuzul, cât și refuzul în ceea ce privește săvârșirea lor.

BIBLIOGRAFIE

ALEXE, Gheorghe, Pr., *Practici magice și combaterea lor: Magia și religia creștină,* în *Studii Teologice*, VI (1954), 7-8, pp. 439-457;

ANKERBERG, John, WELDON, John, *Realitatea despre astrologie*, trad. Florin Paladie, Editura Agape, Făgăraș, 1996;

Cojocaru, Haralambie, Pr., *Legislația canonică a Bisericii Ortodoxe față de superstiții, magie, vrăjitorie și obscurantism. Combaterea magiei*, în *Studii Teologice*, I (1949), 5-6, pp. 333-341;

COMĂNECI, Ioan, Pr., *Puterea farmecelor, a vrăjilor și lucrările demonilor,* Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2008;

DRĂGULIN, Gheorghe I., Pr., *Împotriva farmecelor și a altor superstiții. Analiză teologică și mod de „dezlegare” a lor,* Editura Proxima, București, 2004;

ELIADE, Mircea, *Ocultism, vrăjitorie și mode culturale,* Ed. Humanitas, București, 2006;

ILIESCU, M., Pr., *Despre superstiții,* Editura Mitropolia Olteniei, Craiova, 2007;

JURCAN, Emil, Pr., *Satanismul în cadrul ocultismului. O analiză creștină,* Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2009;

MANOLACHE, Anca, *Cunoașterea ocultă – falsificare a cunoașterii adevărului,* în *Studii Teologice*, VI (1954), 3-4, pp. 174-188;

MOCEANU, Ovidiu, Pr., *Visul și împărăția,* Ediția a II-a, Editura Egumenița, Galați, 2007;

MUREȘAN, Radu-Petre, Pr., *Alternative spirituale în România,* Editura Agnos, Sibiu, 2011;

AGHIORITUL, Nicodim, Sfântul, *Despre vrăjitorie,* trad. Ion DIACONESCU, Editura Sophia, București, 2003;

PESTROIU, David, Pr., *Atitudinea Bisericii Ortodoxe față* de *manifestările oculte,* în: *Glasul Bisericii*, 7-9, 2008, pp. 268-278;

PESTROIU, David, Pr., *Combaterea ocultismului în opera Sfântului Vasile cel Mare,* în *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă „Patriarhul Justinian” a Universității din București,* Anul IX (2009), pp. 147-164;

PESTROIU, David, Pr., *Ocultismul contemporan: expansiune și disimulare,* în vol. *Invazia non-valorilor într-o lume multimedia. Criza spirituală și discreditarea Sacrului,* Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2010, pp. 471-489;

REZUȘ, Petru, Pr., *Superstițiile și combaterea lor,* în *Studii Teologice*, II (1950), 9-10, pp. 593-595;

REZUȘ, Petru, Pr., *Considerațiuni asupra originii și combaterii superstițiilor, obscurantismului, bigotismului, fanatismului și fatalismului,* în *Glasul Bisericii*, XII (1953), pp. 363-367;

RODION, Părintele, *Oameni și demoni,* Editura Schimbarea la Față, 1999;

STAN, Liviu, Pr., *Superstițiile și obscurantismul mistic,* în *Studii T*eologice, II (1950), 3-6, pp. 280-287;

STĂNILOAE, Dumitru, Pr., *Formele şi cauzele falsului misticism. Domeniul magiei,* în *Studii Teologice*, IV (1952), 5-6, pp. 252-257;
VASILESCU, Emilian, Diac., *Religie, superstiție, ocultism, spiritism și teosofie*, în *Studii Teologice*, I (1949), 5-6, pp. 307-313.

13.4. Practici pseudo-medicale

Medicina holistă New Age

Apariția diverselor curente și mișcări New Age în anii 1970 - 1980 a fost însoțită de un *boom* al practicilor de vindecare alternativă. Medicina New Age se pretinde a fi una holistă, globală, care pleacă de la ideea că omul nu se reduce doar la corpul său material, ci că posedă de asemenea un corp mai subtil, energetic. Oamenii se îmbolnăvesc atunci când fluxul de energie este blocat. Pentru îndepărtarea blocajelor, este nevoie să se apeleze la practici ca acopunctura, diverse forme de yoga, zen, reiki, shiatsu etc., care să ducă la fluidizarea energiei și la „intrarea în armonie" cu universul. Toate aceste parctici se bazează pe conceptul New Age despre existența unei forţe vitale, care sprijină şi susţine viaţa, o forță care nu este vizibilă, măsurabilă sau explicabilă ştiinţific, ci este o energie „cosmică" sau „universală".

Tehnica de vindecare Reiki

Reiki este un termen care desemnează în același timp forța universală a vieții, cunoștința obţinută din cunoașterea inițiatică a acestei forțe și tehnicile referitoare la transmiterea acestei forțe. Adepții metodei reiki susțin că aceasta permite re-echilibrarea fluxului de energie din organisme şi lucruri, punând utilizatorul în contact direct cu energia naturală și dându-i puterea să o conserve. Activarea acestei energii permite, susțin ei, tratarea bolilor și a dezechilibrelor, fără a intra în conflict cu medicina clasică. Această „tehnică de vindecare", descoperită și dezvoltată de călugărul budist Mikao Usui (1865-1926), a fost introdusă în Occident de Hawayo Takata (1900-1980), o japoneză născută în Hawai. Aceasta a modificat istoria și principiile reiki pentru a le face mai accesibile în Occident. Din momentul în care a ajuns în Occident, reiki Takata s-a îmbogățit cu alte practici orientale în special ezoterice, îndepărtându-se și mai mult de sistemul descoperit de Mikao Usui. Astfel, se vorbește de echilibrarea chakrelor, influenţa aurei, poziții speciale pentru tratarea anumitor boli, reguli pentru o alimentație sănătoasă, ghizii spirituali etc. În prezent, există aproximativ 30 de tipuri diferite de reiki, precum și multe sub-grupe și ramuri.

Reiki nu se poate practica fără inițiere. Inițierea constă într-o serie de proceduri care au ca scop „acordarea celui inițiat la frecvențele energiei reiki", pentru ca acesta să o poată accesa și să o transmită mai departe, spre propriul corp (fizic și energetic) sau spre alte persoane, animale, plante, obiecte etc. Aceste proceduri constau într-o succesiune de gesturi dublate de imagini mentale, executate de maestru sau profesor, într-o ordine precisă. În cadrul reiki există mai multe modalități de inițiere: inițiere în transmiterea energiei cu mâinile, inițiere în transmiterea energiei la distanță, inițiere în transmiterea energiei în timp, inițiere în folosirea simbolurilor. După „acordaje" evoluția studentului este individuală, el putând să acceadă la nivelele reiki, sub îndrumarea „Maestrului".

În ceea ce privește tratamente reiki, acestea sunt diferite de la o metodă reiki la alta. Cele mai folosite se referă la „vindecarea la distanță" care se practică folosind o fotografie a

persoanei care are nevoie de vindecare. Atunci când practianul „scanează” fotografia cu mânile, percepe o senzație de rece în dreptul organului bolnav. De asemenea, în cursurile reiki se arată că poate fi trimisă energie și persoanelor decedate, pentru a le ajuta să găsească drumul spre lumină și pentru a le susține într-o posibilă reincarnare. Reiki atrage mulți adepți prin faptul că nu are interdicții și aparent nu intră în contradicție cu nimic. Celor interesați li se promite că vor avea la îndemână o tehnică eficientă prin care se vor putea energiza, atât ei înșiși, cât persoanele din jur, ceea ce le va aduce armonie și echilibru în viața de zi cu zi.

Reiki și Ortodoxia

Adepții reiki susțin că nu există nici o contradicție între această practică și credința creștină ortodoxă. Mai mult, maeștrii lor le recomandă participarea la slujbele Bisericii, spoveditul, rugăciunea, împărtășania, folosirea aghiasmei. Cu toate acestea, în practicile de vindecare alternativă, ca reiki, întâlnim învățături străine de ortodoxie. De exemplu, răul din viața cuiva este explicat exclusiv prin atacurile energetice care au fost îndreptate împotriva lui (farmece, atacuri psihice) sau prin legile karmice cărora li se supune. Vina nu mai este așadar în om, în păcatele lui, în îndepărtarea lui de Dumnezeu, ci în afara omului, în ceva străin de persoana lui. Numai cei „inițiați” pot identifica natura răului care atacă și numi acștia pot aplica „tratamentul” corespunzător, deci Biserica nu mai are nici un rol, ea este doar remorca acestor „vindecători”, o depozitară de energii care trebuie întrebuințate.

Cei care popularizează în țara noastră aceste practici încearcă să le prezinte desprinse din contextul religios din care provin. Ei încearcă să le înfățișeze la început ca pe niște tehnici de autovindecare și vindecare, după care, celor care se angrenează în practicarea lor, le sunt prezentate ca niște practici al căror scop este însănătoșirea sufletească, dobândirea unor puteri paranormale și apoi eliberarea spirituală. Abia după câțiva ani de practicare se întrevede puternicul substrat religios și ocult pe care se sprijină aceste mișcări sau curente. Mai mult, persoanele care practică reiki ajung să fie acaparate de maeștrii lor, îi privesc pe aceștia ca pe niște idoli, gândesc în anumite tipare, se exprimă într-un anumit limbaj, - înțeles numai de ei, sau nici chiar de ei-, și se izolează de familie.

Nu se poate ignora faptul că, pentru omul contemporan, vindecarea este un subiect foarte important și că anumiți oameni sunt entuziasmați de rezultatele reiki. În general vorbind, există mulți semeni de-ai noștri care cedează ușor la soluții-minune pentru viața și sănătatea lor, le folosesc fără să bănuiască efectele lor pe plan duhovnicesc și consideră că pot fi buni creștini în continuare. Toate formele de medicină complementară practicate în România la ora actuală, inclusiv reiki, profesează erezii contrare adevărurilor creștine ca panteismul, reîncarnarea, predestinația astrală, făcând abstracție de existența lui Dumnezeu cel personal și a harului divin. Aceste practici sunt antropocentriste și au substrat religios în filosofiile religiilor orientale, exprimat în ideea că *eu vindec, eu ajut pe alții*. Ele pleacă de la premisa că izvorul vindecării este înăuntrul nostru şi că putem să o dobândim conectând energia noastră interioară la energia cosmică. Reiki propune vindecarea trupului cu ajutorul propriilor mijloace: accesul la o energie care poate fi accesată oricând și unirea cu acea energie.

Concepția creștină ortodoxă despre boală

Învățătura creștină ortodoxă ne arată că îndepărtarea noastră de Dumnezeu-Izvorul vieții duce la împuținarea propriei noastre vieți, care merge de la moarte sufletească, la boală și uneori chiar la moarte trupească. Patimile sufletului și bolile trupului, ca tulburări ale stării firești de sănătate, nu pot fi tratate prin mijloace mecanice, cum ai schimba o piesă la o mașinărie care nu mai merge, ci omul trebuie să participe conștient la vindecarea întregii sale ființe și să conlucreze cu harul divin, apelând și la mijloacele științei medicale lăsate de Dumnezeu. Boala trupească are și ea un rol în îndreptarea omului, iar vindecarea vine de la Dumnezeu, iar medicii sunt slujitori ai Lui, după cum mărturisesc medicii credincioși. Restabilirea sănătății sufletești și în ultimă instanță a celei trupești (dacă acest lucru ajută la mântuirea persoanei respective) înseamnă restabilirea legăturii iubitoare cu Dumnezeu, care curăță cauzele bolii (păcatele), tămăduiește efecte (rănile), apoi restaurează prin har firea umană căzută. Vindecarea o primim cu adevărat prin rugăciune și participarea la Sfintele Taine ale Bisericii, prin cunoașterea și trăirea autentică a credinței creștine ortodoxe (*Iacov* 5, 14-15).

Remedii misionar-pastorale pentru combaterea fenomenelor oculte

Combaterea și limitarea fenomenelor oculte presupune un efort susținut din partea preoților. Astfel, împlinirea pastorației individuale (duhovnicia), prin cercetarea temeinică a personalității penitenților este necesară pentru a observa în ce măsură aceștia au fost înșelați de ispita magiei, sub orice formă.

Apoi, se impune cercetarea temeinică de către autoritatea eclesială a slujirii misionar-pastorale a preoților și aplicarea măsurilor disciplinare și canonice care se impun, față de cei ce favorizează sau practică ocultismul. De asemenea, este necesară protejarea spațiilor ecleziale de influența profanatoare a adepților satanismului, precum și altor secte și grupări oculte și tipărirea de broșuri care să arate netemeinicia și caracterul anticreștin al superstițiilor, a magiei și astrologiei.

Se impune explicarea, în predici, cateheze și discuții duhovnicești, a semnificației teologice și liturgice a momentelor principale ale vieții omului (naștere, botez, cununie, înmormântare).â

Combaterea obscurantismului se poate realiza prin dialog coerent între teologie și știință, pentru elucidarea cauzelor și consecințelor fenomenelor naturale extreme, întrucât s-a constat foarte corect că „superstițiile se nasc din ignoranță”.

Nu în ultimul rând, considerăm necesară colaborarea cu organele de ordine publică în vederea demascării tuturor actelor de escrocherie, înșelăciune, șarlatanie, asociate adeseori practicilor oculte.

BIBLIOGRAFIE

ABGRALL, Jean Marie, *Les charlatans de la santé*, Payot, 1998;

ARGEȘEANU, Ovidiu Dragoș, Pr., *Reiki. Între mit şi realitate,* Editura Dao Psi, 2008;

AUSTIN, Jennie, *Practica Reiki*, Meteor Press, 2009;

BĂDULESCU, Dan, *Împărăţia răului: New Age. Originile, istoricul, doctrinele şi consecinţele sale din perspectivă ortodoxă,* Editura Christiana, 2001;

DANCĂ, Wilhelm, *Fascinaţia binelui. Creştinism şi postmodernitate,* Editura Sapientia, 2007;

HRISTENCO, Dumitru, *Reiki modern,* Editura Teora, 2002;
HUNT, Dave, *Seducerea creștinătății. Discernământul spiritual în vremurile din urmă,* Editura Agape, 1994;
LARDEUR, Thomas, *Les sectes. Savoir les reconaitre, comprendre leurs mécanismes, les comattre efficacement, aider les victimes*, Paris, 2004;
LENNOIR, Frederic, *Les metamorphoses de Dieu. La nouvelle spiritualite occidentale*, Plon, 2003;
LÜBEK, Walter, FRANK, Arjava Petter, LEE ROLAND, William, *Spiritul Reiki. Manual complet al Sistemului Reiki*, Meteor Press, 2009 (apologetic);
MCCLENTON, Rhonda, *Spirits of the Lesser Gods. A Critical Examination of Reiki and Christ-centered Healing*, Boca Raton, 2005;
MUREȘAN, Radu Petre, Pr., *Alternative spirituale în România. Secolul XXI. Perspectivă ortodoxă,* Editura Agnos, Sibiu, 2011;
PFEIFER, Samuel, Dr., *Vindecare cu orice preț? O evaluare a medicinii alternative din perspectivă spiritual creştină,* Editura Ariel, Timişoara, 1996;
POPESCU, Vlad, *Dincolo de frontierele Reiki*, Editura Rao, 2011 (apologetic);
ROSS, Anamaria Iosif, *The Anthropology of Alternative Medicine*, Berg, 2012;
STANCIU, Vasile, *Aproape totul despre Reiki,* Editura Europolis, Constanţa, 1997;
WÜRTZ, Bruno, *New Age. Paradigma holistă sau revrăjirea Vărsătorului,* Timişoara, 1994.

14. Noi mişcări religioase eshatologice cu un prozelitism agresiv

14.1 Mormonii - „Biserica Sfinţilor Ultimelor Zile”

„Biserica Sfinţilor Ultimelor Zile” (mormonă) a fost fondată de Joseph Smith (1805-1844) în anul 1830 în Statele Unite. Joseph Smith pretindea că a fost vizitat de Dumnezeu Tatăl şi de Iisus Hristos şi că a primit misiunea să restaureze „adevărata Biserică” şi „adevărata preoţie” pe pământ. Mai târziu, a primit şi vizita îngerului Moroni, care i-a arătat locul unde erau ascunse vechile cronici ale israeliţilor emigraţi în America şi care l-a ajutat să le traducă. Astfel a apărut *Cartea lui Mormon,* considerată de mormoni o completare a Bibliei şi pe care Joseph Smith pretindea că a tradus-o de pe nişte tăbliţe de aur, scrise în *egipteana reformată*.

În ciuda controverselor care au urmat acestui eveniment, în jurul lui Joseph Smith s-a format un mic grup de convertiţi care primeau prin el viziuni şi revelaţii personale şi care au constituit nucleul mișcării mormone. Creşterea puterii politice şi comerciale a mormonilor, precum şi introducerea unor noi doctrine şi practici (poligamia, botezul pentru cei morţi) au generat un conflict puternic, nu numai cu societatea în mijlocul căreia se aflau, dar şi cu o parte a propriilor adepţi. În anul 1844, Joseph Smith şi fratele său Hyram au fost asasinaţi de o mulţime furioasă. Bringham Young (1801-1877), care a preluat conducerea, i-a condus pe mormoni în Utah, unde poligamia a putut fi practicată în voie şi unde s-au concentrat eforturile mormonilor pentru a construi împărăţia lui Dumnezeu pe pământ. Succesorii lui Brigham Young au încercat să păstreze prin orice mijloace poligamia ca specific al mișcării mormone, dar în final, ca urmare a intrării în vigoare a legii federale contra bigamiei (1882), „Biserica Mormonă” a renunţat la această practică în anul 1890.

Studiile referitoare la eshatologia mormonă subliniază necesitatea abordării acesteia din perspectivă istorică, având în vedere că elaborarea ei s-a făcut progresiv şi că i-au fost aduse numeroase modificări de-a lungul timpului. Acest itinerar zbuciumat se datorează în mare parte adaptării la contextul socio-politic şi cultural în care mormonismul evolua, dar şi la imperativele legate de prozelitism. Astfel, mormonismul „clasic” se caracteriza printr-o aşteptare milenaristă intensă, subliniată chiar de titulatura adoptată: *Biserica Sfinţilor Ultimelor Zile*. După moartea lui Joseph Smith în 1844, peregrinarea „Bisericii Mormone” în mai multe locuri din America, precum şi dificultăţile întâlnite au „socializat” doctrina, care părăseşte terenul utopiei religioase pentru a obţine recunoaştere socială. Abandonarea practicii poligamiei în 1890, după ce se insistase mult asupra însemnătăţii şi inspiraţiei sale divine, este un exemplu clasic în acest sens.

Mormonii disting două mari categorii de semne prevestitoare ale sfârșitului lumii: cele negative se referă la o serie de calamnităţi şi dezastre, ca şi la o decădere morală fără precedent, iar cele „pozitive” se referă la restaurarea „adevăratei Biserici” şi apariţia „Cărţii lui Mormon”, începutul construirii templelor mormone și expansiunea mormonismului în lumea întreagă.

Actualmente „Biserica Mormonă” are patru învățături legate de a doua venire a lui Hristos pe pământ: 1) Mântuitorul Se va întoarce în slavă şi va domni personal în timpul mileniului; 2) în momentul venirii Lui va avea loc distrugerea celor răi şi învierea celor drepţi; 3) nimeni nu cunoaşte timpul venirii Lui; 4) cel credincios, prin studiul semnelor, poate fi pregătit pentru

acest eveniment.

A doua venire a Domnului, spun mormonii, este precedată de două revelaţii ale lui Hristos faţă de „poporul Său", respectiv *întoarcerea lui Hristos în templul Său,* adică în „Noul Ierusalim" (Sion). Acesta urmează să fie zidit de către „sfinţi". A doua revelație constă în apariţia lui Hristos *în locul numit Adam-ondi-Ahman* (Spring Hill, Missouri), unde potrivit învăţăturii mormone se găsea paradisul terestru. În cele din urmă, Hristos va apare întregii lumi în slavă. Pentru cei drepţi va fi o zi de pace şi mântuire, când toată nedreptatea va înceta, iar pentru cei păcătoşi va fi neîndurătoare. În acel moment, conform doctrinei mormone, va avea loc marele conflict al ultimelor zile, numit „*bătălia Armaghedonului",* temă care se regăseşte în literatura eshatologică a numeroaselor denominaţiuni protestante din lumea anglo-americană.

Conform viziunilor lui Joseph Smith, grupate în două scrieri: *Cartea lui Moise* şi *Perla de mare preţ*, mormonii aşteptau întemeierea Noului Ierusalim în *Jackson County, Missouri*. Mormonii au ajuns în teritoriile profeţite în anul 1838 şi au pus bazele templului în „Grădina Edenului". Templul urma să fie cel mai mare dintre templele „sfinţilor", locul în care Hristos se va întoarce înainte de a apare lumii întregi la a doua Sa venire. Cu toate acestea, templul nu a fost niciodată construit, din cauza severelor presecuţii. Stabiliţi în cele din urmă în Utah, „sfinţii" nu au încetat să spere că profeţia va fi împlinită.

Învăţătura despre „adunarea la Sion" a fost motorul unei formidabile mobilizări a „sfinţilor" spre America. Până în anii 1930, „Biserica Mormonă" nu încuraja organizarea credincioşilor ei în afara Utahului. Cei care se alăturau „Bisericii Mormone" trebuiau să emigreze spre „Sion", pentru pregătirea Regatului celei de a doua veniri. Obligaţia de a se aduna la Sion a fost treptat abandonată, din cauză că „Biserica Mormonă" nu putea asigura bunăstarea tuturor convertiţilor mormoni, care soseau în America în contextul în care Utahul devenise unul dintre statele Confederaţiei Americane. Prima Preşedinţie mormonă lansează, la începutul secolului al XX-lea, ideea unei biserici internaţionale cu comunităţi permanente şi începe să descurajeze emigrarea în America. În anul 1899, „sfinţii" care doreau să emigreze erau sfătuiţi să rămână în ţările lor, iar din 1901 au început să se înfiinţeze „stâlpi ai Sionului" (stakes) în afara Utahului. Sionul urma să fie construit de toate naţiunile pământului, de toţi „sfinţii" adunaţi în trăire şi rugăciune, chiar dacă locuiau în teritorii străine.

„Biserica Mormonă" accentuează astăzi că venirea Fiului Omului este „iminentă", fără să avanseze însă date concrete. Cu toate acestea, Joseph Smith a profeţit că Hristos va reveni pe pământ „în timpul acestei generaţii", făcând speculaţii în legătură cu semnificaţia anului 1890. Aşteptarea din jurul anului 1890 este surprinsă cu fervoare în toate publicaţiile mormone ale vremii. Pentru a tempera acest entuziasm, care ar fi avut consecinţe nefaste asupra mişcării în cazul eşecului profeţiei, autorităţile „Bisericii Mormone" conferă treptat o turnură spirituală acestui eveniment, direcție care s-a menținut până astăzi. „Biserica Mormonă" continuă să afirme că a doua venire a Domnului este iminentă, dar se evită stabilirea unor date concrete.

Încă de la început, mesajul eshatologic a jucat un rol important în cadrul eforturilor misionare ale „Bisericii Mormone". Accentul pus pe aşteptarea celei de a doua veniri a fost motorul predicii primilor misionari, una din bazele succesului mormon la sfârşitul secolului al XIX-lea. Revenirea lui Hristos pe pământ a fost aşteptată cu nerăbdare, ca momentul răsplătirii strădaniilor lor. Când Hristos va începe împărăţia Sa de 1000 de ani, „sfinţii" vor participa la

guvernare alături de El, vor avea posibilitatea să-şi zidească templele şi să lucreze pentru strămoşii lor. Perioada care preceda acest moment dobândea, prin urmare o miză deosebită.

Este interesant de arătat că, pe măsură ce aspectul eshatologic al învățăturilor mormone pierdea din consistenţă, „Biserica Mormonă" a abandonat încercările de a construi o societate separată şi s-a concentrat, în schimb, pe „construirea unei culturi religioase autonome". Cercetătorii vorbesc astăzi de „Imperiul Mormon", a cărui avere, estimată la multe miliarde de dolari, nu încetează să crească prin investiţii la bursă, cumpărare şi vânzare de proprietăţi, terenuri, construcţii. Venitul astfel obținut este investit în construirea de temple, în finanţarea activităţii misionare, în menţinerea agenţiilor umanitare, în producerea literaturii de propagandă, în subvenţionarea educaţiei.Toate acestea arată că mormonismul are o strategie expansionistă care vizează în primul rând acapararea celor mai importante instrumente de putere (economia, comunicaţiile, politica, educaţia).

La baza acestei strategii se află înseși învățătura eshatologică a Bisericii Mormone. În mod paradoxal, se accentuează faptul că acumularea bogăţiei pleacă de la dorinţa de a construi Regatul lui Dumnezeu pe pământ. Toate aceste realizări sunt considerate o anticipare a timpului când popoarele de pe pământ vor veni la ei pentru conducere şi îndrumare. Ideea că America va fi anihilată ca putere politică, dar va continua să supravieţuiască prin intermediul „Bisericii Mormone" este populară astăzi printre mormoni. În speranţa că Hristos se va reîntoarce în curând, pentru a guverna regatul lui Dumnezeu pe pământ, „Biserica Mormonă" trebuie să fie pregătită pentru a prelua puterea economică şi politică a Statelor Unite şi apoi a lumii întregi. Astfel, există o legătura strânsă între învăţăturile eshatologice şi expasiunea mormonismului. Realizările economice, implicarea în politică, evanghelizarea la scară mondială, programul umanitar şi cel educaţional vădesc eforturile „Bisericii Mormone" de a transforma această lume în „Împărăţia" a cărei conducere o va prelua Hristos la a doua Sa venire

BIBLIOGRAFIE

ACHIMESCU, Nicolae, *Noile Mişcări religioase,* Editura Limes, 2004;

ARRINGTON, Leonard J. and BITTON, Davis, *The Mormon Experience,* New York, 1979;

BOROWIK, Irena, BABIBSKI, Grzgorz, *New Religious Phenomena in Central and Eastern Europe*, Krakow, 1995;

BROOKS, John L., *The Refiner's Fire. The Making of Mormon Cosmology, 1644-1844,* New York: Cambridge University Press, 1994;

CLOȘCA, Ciprian, Pr., *Ortodoxia și Noile Mișcări Religioase,* Editura Lumen, 2009;

CORNWALL, Marie (ed), *Contemporary Mormonism. Social Science Perspectives,* Urbana: University of Illinois Press, 1994;

DAVID, Petre I., Diac., *Invazia sectelor asupra creştinismului secularizat şi intensificarea prozelitismului neopăgân în România, după decembrie 1989,* București, Constanța, vol. I-III, 1997-2000;

FELEA, Ilarion, Pr., *Ereticii şi rătăcirile lor doctrinare,* Editura România Creștină, 1999;

FOURNIER, Anne et PICARD, Catherine, *Sectes, démocratie, mondialisation*, PUF, 2002; Ediție în limba română: *Secte, democrație și mondializare,* București, 2006;

MILLER, Thimoty, *When Prophets die. The postcharismatic Fate of New religiosu Movements,* State University of New York Press, 1991;

MOORE, Laurence, *Religious Outsiders and the Making of Americans*, New York: Oxford University Press, 1986;
MUREȘAN, Radu Petre, Pr., *Alternative spirituale în România. Secolul XXI. Perspectivă ortodoxă,* Editura Agnos, Sibiu, 2011;
O'DEA, Thomas, F, *The Mormons,* Chicago: The University of Chicago Press, 1957;
OSTELING, Richard N., *The Power and the Promise. Mormon America,* San Fransico: Harper San Fransico, 1999;
PETRARU, Gheorghe, Pr., *Ortodoxie și prozelitism*, Editura Trinitas, 2000;
PETRARU, Gheorghe, Pr., *Secte neoprotestante și Noi Mișcări Religioase în România*, Iași, 2006;
SHEPARD, Gordon, *A Kingdom Transformed. Themes in the Development of Mormonism,* Salt Lake City: University of Utah Press, 1984;
RALSTON, Walter Martin, *The Kingdom of Cults*, Mineapolis, 1977; Ediție în limba română: *Împărăția cultelor eretice,* Oradea, Editura Cartea Creștină, 2001.

14.2. Adventiștii de Ziua a Șaptea - „Biserica Adventistă de Ziua a 7-a”

Originile mişcării adventiste sunt legate de *mişcarea milerită* care s-a dezvoltat în America în anii 1830, în contextul unei mari revigorări a aşteptărilor apocaliptice. William Miller (1782-1848), un predicator baptist profeţise că sfârşitul lumii va avea în loc în 1843, apoi în 1844, reuşind să atragă un număr mare de adepți. După „Marea Dezamăgire” din 1844, o parte a mileriţilor a refuzat să accepte eşecul calculelor. Ei au susţinut că în 1844 s-a produs ceva foarte important, dar nu pe pământ, ci în cer, și anume că Hristos a intrat în camera a doua a „Sanctuarului ceresc”, în Sfânta Sfintelor. Această teză a fost acceptată de un grup de mileriți în frunte cu James White şi Joseph Bates. În acest context, tânăra Hellen Gould Harmon (1827-1915) începe să aibă primele ei viziuni despre poporul ales, a doua venire a Domnului şi Noul Ierusalim, viziuni care au încurajat grupul de mileriți și au dus la formarea mișcării adventiste. În jurul anului 1863, adventiştii au creat o organizaţie care îşi avea cartierul general în Battle Creek, Michigan. Treptat, au început să se construiască primele instituţii: edituri pentru răspândirea mesajului lor, şcoli şi colegii pentru instruirea predicatorilor, şcoli şi facultăţi de medicină cu orientare pe tratamente naturiste ne-medicamentoase şi mâncare vegetariană, toate puse în slujba răspândirii mesajului că „sfârşitul se apropie”. În 1903 sediul central s-a mutat la Washington DC.

Deși învățăturile adventiste provin în mare parte din protestantismul conservator, există și elemente care-i deosebesc de protestanţi: credinţa în întoarcerea iminentă a lui Hristos, respectarea zilei de sâmbătă, învăţătura despre „judecata investigativă” şi un mare accent pe „stilul de viaţă sănătos”. La acestea se adaugă credinţa că „darul profeţiei” s-a manifestat prin Hellen G. White care urmează să tălmăcească canonul biblic până la sfârşitul istoriei. Adventiştii consideră că, aşa cum Dumnezeu a dăruit darul profetic Sfântului Ioan Botezătorul pentru a anunţa prima venire a Domnului, tot astfel, în vremurile din urmă, va trimite din nou darul profetic, astfel încât fiecare credincios să se poată pregăti pentru a întâmpina pe Mântuitorul.

Hellen G. White a elaborat o eshatologie care acorda o atenţie specială evenimentelor legate de a doua venire a Domnului. Un rol important în scenariul apocaliptic urmau să-l joace Satan (balaurul din Apocalipsă) şi „aghiotanţii lui”, Biserica Romano-Catolică, Protestantismul apostat, adică Bisericile Protestante şi membrii lor care nu au acceptat mesajul advent, precum și Statele Unite. Toţi aceştia urmau să-i persecute pe adventiştii loiali, mai întâi în America, apoi în întreaga lume. Eshatologia ei s-a conturat într-o formă definitivă în lucrarea *The Great Controversy between God and Satan*, care urma să inspire deopotrivă frică şi speranţă adventiştilor. Lucrarea accentua faptul că adventiştii sunt rămăşiţa credincioasă a lui Dumnezeu, o minoritate care în timpurile din urmă va rămâne creştină, în condiţiile în care toţi creştinii se vor acomoda lumii seculare. Adventismul va fi refugiul adevăraţilor credincioşi în zilele din urmă. Această înţelegere cerea, înainte de toate, ca „Biserica Adventistă de Ziua a Şaptea” să se menţină şi să-şi îndeplinească rolul ei vital, și anume propovăduirea sfârşitului lumii.

„Biserica Adventistă de Ziua a Şaptea” învaţă că la a doua venire a lui Hristos, drepţii care vor fi înviaţi şi cei care se vor afla pe pământ vor fi răpiţi la cer şi vor domni acolo cu Hristos 1000 de ani. Păcătoşii vor fi nimiciţi de slava prezenţei lui Hristos. Este vorba de Judecata milenială post-adventă care priveşte „lumea”, dar şi pe îngerii răi. La sfârşitul

mileniului va avea loc întoarcerea lui Hristos pe pământ, împreună cu sfinţii; a doua înviere, a celor necredincioşi, care va fi o înviere spre judecată, eliberarea lui Satan; distrugerea celor păcătoşi. După această distrugere a răului, Dumnezeu va creea un cer şi un pământ nou în care vor locui drepţii lui Dumnezeu.

Intrarea lui Hristos în sanctuarul ceresc este o învăţătură de bază în eshatologia adventistă. Adventiştii cred că, după Înălţare, Hristos a inaugurat activitatea Sa preoţească în ceruri şi numai în urma acestei activități credincioşii se bucură de roadele morţii Sale pe cruce. Adventiștii cred că Hristos îndeplineşte în sanctuarul ceresc o curăţire care este tipologic echivalentă cu lucrarea marelui preot în Ziua Curăţirii. Această învăţătură se bazează pe textele din Epistola către Evrei, care arată dimensiunea arhierească a slujirii lui Hristos, precum și pe profețiile cuprinse în Cartea Apocalipsei şi în Cartea lui Daniel. Pe baza unor calcule biblice complicate, adventiștii consideră că momentul de la care Mesia a început lucrarea finală de curăţire în locaşurile cereşti este anul 1844 d.Hr. Doctrina preoţiei lui Hristos, împreună cu interpretarea profetică a textelor de la Daniel furnizează „Bisericii Adventiste de Ziua a Şaptea" o identitate istorică. Adventiștii văd mişcarea lor nu ca pe un accident istoric, ci ca pe rezultatul intervenţiei speciale a lui Dumnezu în problemele umanităţii.

Adventiştii cred că Sabatul va fi marele test de loialitate la sfârşitul vremurilor. El va fi linia de separaţie între cei care-i slujesc lui Dumnezeu şi cei care nu-i slujesc. Adventiştii pretind că la începutul creştinismului nu exista decât o *Duminică anuală* care comemora Învierea şi că duminica a înlocuit sabatul începând cu secolul al IV-lea. Adventiştii au împrumutat această credinţă de la Baptiştii de Ziua a Şaptea, primul grup neo-protestant care a respectat sâmbăta în Lumea Nouă-America. Joseph Bates (1792-1872), un important lider milerit, a contribuit la răspândirea acestei doctrine, prin numeroase scrieri. Hellen G. White a fost convinsă de argumentele lui Joseph Bates şi în anul 1846 a început să respecte sabatul. În anul următor, ea avea prima viziune despre sabat, dar abia după 1850 problema respectării sabatului a fost deplin clarificată la adventişti.

Întârzierea Parusiei este o problemă reală cu care se confruntă „Biserica Adventistă de ziua a 7-a". Deoarece au trecut mai multe generaţii de adventişti care au sperat să vadă a doua venire, se caută argumente pentru a explica întârzierea Parusiei. Până astăzi, liderii „Bisericii Adventiste de Ziua a Şaptea" oscilează între două explicaţii. Pe de o parte întârzierea este cauzată de faptul că *adepţii „Bisericii Adventiste de Ziua a Şaptea" nu sunt încă pregătiţi pentru acele evenimente,* deci nu au ajuns la nivelul moral pe care-L cere Dumnezeu; pe de altă parte, nu a fost *predicată Evanghelia la toată lumea*, aşa cum a propovăduit Hristos, deci activitatea lor de prozelitism nu şi-a atins încă scopul.

De multe ori, în dorința de a grăbi venirea adventului se ajunge la o contestare a conducerii şi chiar a învăţăturilor „Bisericii Adventiste de Ziua a Şaptea". În anul 1976, teologul adventist Ronald L. Numbers a argumentat că sfaturile medicale ale Hellenei G. White aveau o origine mai mult umană decât divină. În 1982, un alt adventist, Walter T. Rea denunţă plagiatul pe scară largă în lucrările Hellenei G. White, lucrări despre care adventiştii afirmă că au fost scrise sub inspiraţie divină. A urmat o controversă majoră generată de un important teolog adventist, Desmond Ford care a atacat învăţătura „Bisericii Adventiste de Ziua a Şaptea" despre sanctuarul ceresc şi despre judecata pre-adventă.

În ciuda credinţei lor că „sfârşitul lumii este aproape", adventiştii tind să prindă rădăcini şi

mai adânci în societate, prin aceasta luptând pentru întârzierea apocalipsei. Aceasta nu înseamnă că adventiştii au abandonat asteptările eshatologice. Ei continuă să creadă că Iisus se va întoarce curând, şi că totul se va întâmpla după scenariul prezis de Hellen G. White. Această aşteptare intensă a sfârşitului a atras numeroşi adepţi care au redescoperit entuziasmul primei generaţii de membri şi s-au angajat cu fervoare în prozelitism. „Biserica Adventistă de Ziua a Şaptea" a învăţat însă lecţia din anul 1844 şi nu a mai fixat niciodată un termen precis pentru a doua venire a Domului, acest lucru devenind apanajul grupărilor care s-au separat de ea de-a lungul timpului.

BIBLIOGRAFIE

ACHIMESCU, Nicolae, *Noile Mişcări religioase,* Editura Limes, 2004;

BOROWIK, Irena, GRZGORZ, Babibski, *New Religious Phenomena in Central and Eastern Europe*, Krakow, 1995;

CLOȘCA, Ciprian, Pr., *Ortodoxia și Noile Mișcări Religioase*, Editura Lumen, 2009;

DAVID, Petre I.,Diac., *Invazia sectelor asupra creştinismului secularizat şi intensificarea prozelitismului neopăgân în România, după decembrie 1989,* București, Constanța, vol. I-III, 1997-2000;

FELEA, Ilarion, Pr., *Ereticii și rătăcirile lor doctrinare,* Editura România Creștină, 1999;

FOURNIER, Anne et Catherine Picard, *Sectes, démocratie, mondialisation*, PUF, 2002; Ediție în limba română: *Secte, democrație și mondializare,* București, 2006;

INGEMAR, Lenden, *The Last Trump. An historico-genetical study of some important chapters in the making and development of the Seventh-Day Adventist Church*, Las Vegas, NV: Peter Introvigne, Massimo and Gordon Melton (ed.), *Pour en finir avec les sectes. Le débat sur le rapport de la commission parlementaire*, Paris: Dervy, 1996;

LAWSON, Ronald, *Seventh-Day Adventist Responses to Branch Davidian Notoriety. Patterns of Diversity within a Sect Reducing Tension with Society*, "Journal for the Scientific Study of Religion" , 34/1995, pp. 323-341;

MILLER, Thimoty, *When Prophets die. The postcharismatic Fate of New religiosu Movements,* State University of New York Press, 1991;

MUREȘAN, Radu Petre, Pr., *Atitudinea Bisericilor Tradiționale Europene față de prozelitismul advent. Impactul în societatea contemporană,* Editura Cartea Ortodoxă, Alexandria, 2012;

PEARSON, Michael, *Millenial Dreams and Moral Dilemmas. Seventh-Day Adventism and Contemporary Ethics*, Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1990;

PETRARU, Gheorghe, Pr., *Ortodoxie și prozelitism*, Editura Trinitas, 2000;

PETRARU, Gheorghe, Pr., *Secte neoprotestante și Noi Mișcări Religioase în România*, Iași, 2006;

VANCE, Laura, *Seventh-day Adventism in Crisis. Gender and Sectarian in an Emerging Religion,* Chicago, 1999;

WALTER, Ralston Martin, *The Kingdom of Cults*, Mineapolis, 1977; Ediție în limba română: *Împărăția cultelor eretice,* Oradea, Editura Cartea Creștină, 2001.

14.3. Martorii lui Iehova

Sunt cunoscuţi şi sub denumirile: studenţii în Biblie, milenişti, russellişti. Reprezintă o grupare advento-milenistă în plină expansiune prozelitistă, cu un pronunţat caracter eshatologic. Denumirea actuală datează din 1931 şi face referire la textele biblice: „Voi sunteţi martorii Mei – zice Domnul" (*Isaia* 43,10) şi „Eu sunt Cel Ce exist prin Mine Însumi – Iahweh" (*Ieşire* 3,14). Se accentuează, în mod exagerat, faptul că Dumnezeu ar avea un nume exclusiv, cu caracter sacru, dar care acceptă variaţiuni de scriere şi pronunţare de la un popor la altul (în limba română, Iehova).

Istoric. Fondatorul grupării este Charles Taze Russell – un presbiterian de nuanţă pietistă, devenit apoi adventist şi sfârşind prin a-şi înfiinţa propria mişcare. Bogat, călătoreşte la Locurile Sfinte şi-şi sistematizează primele idei doctrinare: iminenţa sfârşitului lumii, inexistenţa iadului, conceptul de Armaghedon, mileniul. Strânge, în 1872, primii „studenţi în Biblie". Acordă o mare importanţă Vechiului Testament.

Încă de la început, gruparea îşi dezvoltă, ca specific, predilecţia pentru calcule ale Parusiei. Exemple: 1874 – primul eşec, dar şi prima „consolare": „Hristos vine ca un fur"; 1875 – de la 625 î. Hr. – anul robiei şi ultimul jubileu -, se adaugă 50 de jubilee (2500 de ani), pentru a se ajunge la Mileniu – Marele Jubileu; 1878 – înviază şi apostolii, la 3 ani şi jumătate de la venirea „în duh"; 1914 – o nouă venire „pe nori": Hristos îşi strânge aleşii (144.000 de persoane, cf. *Apocalipsa* 7, 1-8 şi 14, 1-5), cu care va guverna din cer peste paradisul pământesc. Această lucrare continuă şi astăzi, iar încheierea ei este iminentă. Calculele pentru acest an se bazează pe textul din *Apocalipsa 12, 6-14* – echivalenţa între 1260 de zile şi sintagma: *o vreme, vremuri şi jumătate de vreme*. Forţând lucrurile (considerând pluralul *vremuri* ca dual), iehoviştii adună: 3 timpuri şi ½, care trebuie socotite în cele 1260 de zile, rezultând un timp = 360 de zile. 7 timpuri = 360x7=2520 zile (606 î.Hr. – 1914 d.Hr.).

În 1925, noul lider, J. F. Rutherford, afirmă: „starea de lucruri a lui Satan diavolul se va termina până cel mai târziu la 31 decembrie 1925". Această pretenție se baza pe următorul calcul: primul jubileu al lui Moise a avut loc în 1575 î.Hr. Adunând 70 de jubilee (3500 de ani), rezultă anul 1925. În anul 1975 este propus de un alt lider - N.H. Knorr - următorul calcul: de la facerea lumii până în 1975 sunt fix 6000 de ani (cele 6 zile ale creaţiei), care se continuă cu odihna milenistă (ziua a 7-a).

Anul 2000 i-a fascinat pe iehoviştii de rând; capii, însă, au fost reţinuţi. După atâtea eşecuri, au preferat o variantă ambiguă: sfârşitul lumii va veni până la trecerea generaţiei aflată în viaţă în 1914, anul venirii lui Hristos pe nori.

Doctrina. Numele lui Dumnezeu, sacru şi exclusiv, este Iehova – prezent în traducerea lor eretică a Bibliei (New World Translation) de 7210 ori, inclusiv în Noul Testament. Nu cred în Sfânta Treime. În concepţia lor, Fiul şi Duhul Sfânt nu sunt nicidecum Persoane dumnezeieștie, egale cu Tatăl. Hristos este „cel mai mare om care a trăit vreodată". Poate fi considerat, cel mult, un dumnezeu (fără a fi scris cu majusculă, în mod intenţionat). Anterior întrupării, dar şi după aceasta, este confundat cu Arhanghelul Mihail. Este subordonat Tatălui (arianism). Duhul Sfânt este considerat o energie impersonală. Evident, se afirmă o clară inferioritate faţă de Tatăl şi Fiul (macedonianism).

Calculează Parusia, evidenţiază „semnele" ei, susţin frenetic mileniul – împărăţie pământească de 1000 de ani a lui Hristos cu aleşii Săi.

Nu cred în suflet, nici în iad şi chinuri. Învierea aleşilor se va face „din memoria divină”. Cei mântuiţi vor fi separaţi în două „clase”: 144.000 de „martori” vor guverna în cer cu Hristos, restul vor continua să locuiască pe pământ. Afirmă că este iminent Armaghedonul – războiul final între bine şi rău -, din care numai iehoviştii vor fi salvaţi.

Nu cinstesc pe Maica Domnului, sfinţii, moaştele. Neagă crucea; afirmă că Hristos a fost răstignit pe un par. Nu au sărbători şi sunt foarte ostili atât celor creştine (Paşte, Crăciun), cât şi celor laice. Nu au Sfintele Taine. Prozelitismul este o cerinţă expresă formulată adepţilor; am putea spune că l-au ridicat la rang de dogmă.

*Practici ce contravin moralei creştine***.** Interzic efectuarea transfuziilor de sânge, a altor tratamente medicale, vaccinuri, transplanturi. Se invocă în mod fals textul din *Faptele Apostolilor 15, 28-29,* care restricţionează consumul sângelui ca hrană; Refuză în mod categoric să se implice în vreo formă de apărare a patriei: promovează ideea de guvern mondial – „regatul lui Iehova”. În consecinţă, sunt renumiţi pentru nerespectarea drapelelor naţionale, a imnelor de stat, refuzul exercitării dreptului la vot etc.; Practică izolarea socială; Refuză contactele cu „nemartorii”, în afara întâlnirilor prozelitiste. Consideră lumea ca fiind, în genere, demonică, şi pe toţi oamenii ca fiind posedaţi de diavoli. De aceea, nu acceptă să se afilieze vreunei alte grupări (sindicat, partid, echipă sportivă etc.). Proferă acuzaţii de posedare demonică a tuturor organizaţiilor religioase, sociale, politice, naţionale şi internaţionale.

Cultul. Au 5 adunări pe săptămână, dedicate pregătirii activităţilor prozelitiste: Întrunirea de serviciu, Şcoala de minister teocratic, Întrunirea publică, Studiul Turnului de veghere, Studiul de carte. Clădirile dedicate cultului se numesc „Sălile Regatului”. Aici ritualurile sunt sumar reprezentate, întrucât prioritățile sunt date de organizarea propagandei și raportările „de teren”. Au o singură zi anuală de întâlnire, cu numeros public: „comemorarea morţii lui Isus”. Organizează, periodic, congrese, în cadrul cărora se efectuează botezuri publice, în piscine. Atât nunta, cât și înmormântarea sunt folosite ca prilejuri prozelitiste.

Prozelitismul. Martorii lui Iehova sunt renumiţi pentru tenacitatea cu care fac prozelitism în familie şi societate. Sunt celebre vizitele lor, de la uşă la uşă, pentru studii „gratuite” ale Bibliei la domiciliu. Publică revistele cu cel mai mare tiraj de pe glob: *Turnul de veghere* şi *Treziţi-vă!,* broşuri, pliante, cărţi. Au un adevărat manual de prozelitism, intitualat: *Să aducem argumente din Scripturi*. Pentru *Martorii lui Iehova,* cel mai important lucru este sporirea numărului de membri cu orice preț. În unele țări, precum Germania sau Grecia, prozelitismul lor este restricționat prin lege.

În România, deși Art. 29 din Constituție condamnă învrăjbirea religioasă, *Martorii lui Iehova* au reușit, înșelând vigilența autorităților, să strecoare în Statutul lor, aprobat de Guvern, acțiunea de a propovădui „de la ușă la ușă” (Art. 13). Pentru a nu fi socotită o activitate de învrăjbire, ar fi fost normal să fi scris: „de la ușă iehovistă la ușă iehovistă”. Din păcate, nu este așa. De aceea, ei deranjează adeseori urile ortodocșilor cu blasfemiile lor. Câteva aspecte despre prozelitismul iehovist trebuie știute: Este o acțiune extrem de bine organizată. Toate cele 5 întruniri săptămânale iehoviste abordează teme legate de activitatea „de teren”. Au o carte specială care îi învață cum să răspundă oricărei interpelări; învață replicile pe dinafară, existând adevărate „scenarii” ale dialogurilor imaginare, pe care le iau în calcul. Vor să aibă, cu orice preț, ultimul cuvânt! Pentru a câștiga încredere, deplasarea pe teren se face întotdeauna în grupuri mici, uneori incluzând și copii. Se îmbracă elegant, sobru, și au o exprimare plăcută,

înșelătoare. Cunosc la perfecție terenul vizitat. La sfârșitul fiecărui traseu, completează o fișă amănunțită privind activitatea desfășurată: gradul de ocupare a imobilelor, număr de persoane, vârstă, profesie etc. De aceea, dacă va spune cineva, din politețe: „N-am timp acum să discut cu dvs.", să nu se mire dacă va fi întrebat, din nou, peste câteva zile: „acum aveți timp?" Adeseori, propagandiștii sunt asistați, din apropiere, de lideri locali, precum și de juriști, pentru a interveni în cazul în care cineva ar obstrucționa activitatea lor. Numeroși preoți ortodocși și credincioși care li s-au opus au fost chemați în fața instanțelor de judecată cu plângeri penale. Sunt obișnuiți să fie refuzați și li se transmite sarcina de a continua, cu insistență, propaganda, chiar în caz de eșec. Li s-a inoculat credința că întreaga societate este satanizată, cu excepția lor, de aceea se și numesc „turma cea mică". Una dintre temele de bază ale prozelitismului este denigrarea Bisericii străbune ortodoxe și a slujitorilor ei. Deși se laudă că nu percep contribuții financiare, acest lucru nu este adevărat. Căci la adunările lor, participanții fac „donații" substanțiale.

Situaţia Martorilor lui Iehova în România. Pătrunderea lor în România este legată de numele ardeleanului Ioan B. Sima, întors din S.U.A. în 1920. În anul 1927, acesta îşi dă seama de rătăcirea milenistă, pe care o retractează. Preiau conducerea maghiarii J. Kiss şi K. Szabo, care organizează mişcarea în clandestinitate. Au fost interzişi prin lege între 1927-1944 şi 1948-1989. În 1990 se legalizează ca asociaţie religioasă. Încearcă să organizeze un Congres mondial la Bucureşti în 1996, însă acţiunea va fi anulată, în urma reacţiei viguroase a societăţii civile. În urma unui proces controversat, statul român a fost obligat să-i recunoască drept cult religios în anul 2000, figurând astfel şi în Legea cultelor în vigoare, nr. 489/2006.

Recunoaşterea drept cult religios, evidențiind tendinţa de autodeterminare și instituționalizare a grupării, stârneşte mânia unor aripi extremiste (dizidenţa: *Asociaţia Credinţa Adevărată a Martorilor lui Iehova din România* – cu sediul la Cluj-Napoca, care reproşează, în principal, organizaţiei-mamă, tocmai acest tip de colaboraţionism cu statul „satanizat").

BIBLIOGRAFIE

MUREȘAN, Radu Petre, Pr., *Atitudinea Bisericilor Tradiționale europene față de prozelitismul advent,* Editura Universității din București, 2007;

MUREȘAN, Radu Petre, Pr., *Martorii lui Iehova pe calea instituţionalizării. Problema adaptării unui discurs sectar,* AFTOUB, 3 (2003-2004), pp. 555-573;

PESTROIU, David, Pr., *Ortodoxia în faţa prozelitismului Martorilor lui Iehova*, Ediția I, Editura Insei Print, București, 2005, Ediția a II-a, Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2013;

PESTROIU, David, Pr., *Martorii lui Iehova – sunt ei creştini?,* Ediția I, Editura România creştină, București, 1999; Ediția a II-a, Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2013.